JEAN-LOUIS BRUNAUX

LES DRUIDES

Des philosophes chez les Barbares

ÉDITIONS DU SEUIL
27, rue Jacob, Paris VI[e]

REMERCIEMENTS

Il est agréable à l'auteur de remercier

Laurence Devillairs, qui a eu l'idée de ce livre et lui en a trouvé la forme ;

Camille Noiray, pour les relectures attentives
et les corrections toujours justes ;

Christian Goudineau, un druide parmi les archéologues,
sans qui ce livre ne serait pas.

ISBN 2-02-079653-8

www.seuil.com

Introduction

À la lecture de la bande dessinée *Astérix*, qui ne s'est jamais demandé quelle part de réalité historique réside dans la figure sévère et cependant sympathique du druide Panoramix ? On l'y voit généralement préparer une potion magique dans un grand chaudron. Sinon, il passe le plus clair de son temps à cueillir du gui dans les arbres, une serpe d'or à la main. Cette seconde occupation, moins valorisée dans les intrigues que la première, n'est pas sans écho dans notre mémoire, elle ranime en nous de vieux souvenirs scolaires. Surgissent des illustrations désuètes, issues d'anciens manuels d'histoire. Ce sont cette fois des druides plus conventionnels, au milieu de mystérieuses forêts, toujours à la recherche de la plante sacrée, mais qui s'apprêtent à sacrifier deux bœufs parés de bandelettes pour l'occasion. L'image d'Épinal, conçue pour illustrer un passage célèbre de l'encyclopédiste latin Pline l'Ancien, rappelle elle-même des gravures plus anciennes, du XIXe siècle, largement diffusées dans des éditions populaires. Là, les druides, à l'aspect plus terrifiant, hantant des forêts inquiétantes, s'activent auprès d'un dolmen. À l'évidence, ils vont procéder à un sacrifice humain. On se dit alors qu'on est bien loin du bougon mais sympathique Panoramix.

À d'autres lecteurs moins férus d'histoire et d'antiquités gréco-romaines, au contraire, le magicien et sauveur du dernier village gaulois suggérera d'autres figures, plus proches dans le temps mais plus fantastiques encore, un Merlin l'Enchanteur et toute sa descendance, revisitée par les médias anglo-saxons, romans, films, films d'animation, etc. Un flot d'images incontrôlées se superposent les unes aux autres pour créer cet objet mal identifié, fuyant dès lors qu'on essaie d'en cerner la personnalité, le druide.

Se méfiant de sa propre mémoire, l'amateur d'histoire sera peut-

être tenté de pousser la recherche plus avant. Il consultera dictionnaires et encyclopédies, visitera sur l'Internet les sites habituels pour ce genre de recherche. Il est fort probable que ses efforts ne seront pas récompensés. Tout au moins ne lui procureront-ils pas ce qu'il attend, une information claire et fiable. Il se trouvera, au contraire, confronté à une accumulation de données des plus disparates, souvent contradictoires, sans liens entre elles, issues des approches les plus diverses voire les plus opposées : sources littéraires antiques, archéologie, histoire des religions, comparatisme indo-européen, folklore, ésotérisme, théories nationalistes voire racistes. S'il n'est pas écœuré par une bouillie aussi indigeste et s'il n'est pas découragé par l'ampleur de la tâche, il tentera d'en faire la synthèse. Les druides lui apparaîtront alors comme une caste de prêtres et de mages issus des plus lointains temps indo-européens, qui prospérèrent en Gaule avant que César ne la conquière et ne les fasse momentanément disparaître, qui continuèrent ensuite leur carrière mouvante dans les îles Britanniques où ils se mêlèrent aux saints chrétiens, rivalisant avec eux de magie et de sorcellerie, et qui, enfin, n'ayant jamais quitté les territoires celtiques auxquels ils paraissent appartenir, comme le paysage ou les langues qu'on y parle, s'y trouvent encore aujourd'hui, à l'abri d'ordres mystiques et folkloriques qui tiennent plus de la secte que de la confrérie spirituelle.

Bien sûr, une telle pérennité de l'institution druidique, pendant au moins trois mille ans et dans des contextes historiques et sociaux aussi différents, ne résiste à aucune analyse sérieuse, qu'elle soit historique ou anthropologique. Pourtant, c'est, à quelques nuances près et à l'aide d'un discours évidemment moins brutal, ce dont veulent nous persuader les travaux les plus récents sur la question, dans le domaine français les tenants du comparatisme indo-européen [1], dans le domaine anglo-saxon les écrivains – pour ne pas les qualifier d'historiens – qui ne cherchent pas à clairement dissocier l'histoire antique, le folklore et l'ésotérisme. Pour les premiers comme pour

1. Pour eux, les Gaulois et les Celtes ne sont conçus que comme les descendants des lointains et mythiques Indo-Européens ; aussi peuvent-ils être comparés, même assimilés, à d'autres de leurs descendants dans la famille celtique, les Irlandais et les Gallois par exemple. Voir *infra*, p. 13 *sq*.

les seconds le mot druide désigne avec autant de légitimité les Gaulois hors du commun nommés ainsi par leurs contemporains grecs et romains – terme qu'ils utilisaient eux-mêmes pour se désigner –, que les sorciers irlandais du haut Moyen Âge ou les originaux actuels prétendant conserver et poursuivre une tradition deux fois millénaire. Les analyses de ces comparatistes et mythologues ne sont plus tenables aujourd'hui, en un moment où la société des Gaulois des cinq siècles précédant notre ère est de mieux en mieux connue, où les vestiges de leurs activités religieuses surgissent en masse d'un sol interrogé avec de plus en plus de conscience par les archéologues et révèlent des gestes, des préoccupations plus proches de celles de leurs contemporains grecs et latins que ce que l'on s'est plu à imaginer pendant vingt siècles[1]. Les Gaulois de l'époque de La Tène (de 500 av. J.-C. à la conquête romaine) sont, en effet, aussi éloignés des bâtisseurs de mégalithes de la fin de la période néolithique qu'ils le sont des populations indigènes et fortement mêlées (autochtones, Celtes, Pictes, Saxons) des îles Britanniques de la fin du premier millénaire de notre ère.

Gaulois, Celtes..., des concepts ambigus

Gaulois, Celtes sont, en effet, des concepts imprécis pour tous ceux qui ne sont pas au fait des derniers progrès de l'archéologie dite protohistorique. La différence entre les deux ethnonymes est mal saisie. La chronologie la plus élémentaire n'est pas acquise. On confond la civilisation des mégalithes (dolmens et menhirs de l'époque néolithique) et celle des Gaulois (au second âge du fer), etc. Toute présentation des druides doit donc commencer par le rappel clair et précis du cadre chronologique et spatial. Pourtant ce n'est jamais le cas dans les ouvrages qui traitent des druides : au pire, il est oublié ; au mieux, il est relativisé par une prétendue origine lointaine qu'il faudrait chercher dans les derniers temps de

1. On le verra dans les pages qui suivent, la déformation de la fonction et de l'image des druides a commencé dès l'époque de César.

la préhistoire et par une descendance, plus suspecte encore, qui se poursuivrait jusqu'à nos jours.

Si l'on cherche à mettre un peu d'ordre dans ces concepts, on se rend rapidement compte que la tâche n'est pas aisée. La difficulté tient moins au travail même de précision et de délimitation des aires culturelles en question qu'à celle qui consiste à clarifier les représentations qui en ont été forgées par les historiens, depuis le début du XIXe siècle, et qui poursuivent leur vie propre, sans se soucier des progrès enregistrés par leurs successeurs mais aussi par les archéologues, les linguistes et ceux qui travaillent sur l'histoire des idées. Rappelons dès maintenant et brièvement quelques définitions, admises aujourd'hui par l'ensemble de la communauté scientifique. Elles permettront de mesurer la distance qui les séparent des conceptions souterraines qui les polluent.

Les Celtes sont les populations de l'Europe occidentale à l'âge du fer (entre 800 et le début de notre ère), qui ne se désignaient probablement pas elles-mêmes de cette façon et de l'existence desquelles les grandes civilisations classiques de Méditerranée (Grèce, Étrurie, Perse) ont eu rapidement connaissance. On parle surtout de Celtes pour le premier âge du fer (800 à 500 av. J.-C.), une époque pour laquelle on ne connaît pas leurs subdivisions ethniques.

Les Gaulois quant à eux sont des Celtes qu'on situe avec plus de précision dans le temps et dans l'espace. Ils sont les habitants, au second âge du fer (500 av. J.-C. jusqu'au début de notre ère), de la France actuelle, la Belgique, l'Allemagne cisrhénane, la Suisse et l'Italie cisalpine. Ce sont les Romains surtout qui parlent des Gaules (*Galliae*) dont la délimitation géographique évolue au cours du temps, en fonction de leurs rapports politiques avec les Gaulois. Aux IVe et IIIe siècles av. J.-C., la Gaule désigne le pays des Gaulois le plus proche d'eux, c'est-à-dire la Cisalpine italienne. Mais progressivement ils auront conscience d'une Gaule transalpine, c'est-à-dire située au nord des Alpes. Les Grecs, à la même époque, substituent le mot Galates, version grecque du mot « Gaulois », à celui de *Keltoï* utilisé précédemment. À leurs yeux, les Galates sont la plupart du temps équivalents aux *Galli* des Romains, mais ils peuvent également désigner les Celtes qui ont envahi l'Asie Mineure et pour lesquels précisément la langue française a conservé l'appellation de Galates.

Ces distinctions peuvent paraître un peu subtiles. Elle sont, en fait, facilement explicables: elles traduisent le lent cheminement des Romains et des Grecs pour distinguer dans le vaste ensemble de peuples fort divers, liés seulement par une même culture matérielle, qu'on appelle Celtes, un groupe ethnique fort, relativement stable dans son habitat, dans ses relations culturelles au sens le plus large (parenté, diplomatie, religion), les Gaulois[1]. Ce sont ces caractères qui ont fait assez tôt sortir ces derniers de l'anonymat où sont demeurés la plupart des autres peuples celtiques qui paraissent, de fait, périphériques. Si les Gaulois bénéficient d'une véritable identité ethnique et culturelle, comme les Grecs, les Étrusques et les Perses par exemple, les Celtes apparaissent comme un ensemble plus hétérogène et plus difficile à délimiter dans l'espace. C'est une dénomination générale qui a semblé commode aux Grecs pour désigner les peuples des confins septentrionaux du monde alors connu. Auparavant, Homère parlait des mythiques Hyperboréens, littéralement « ceux qui habitent au-delà de Borée » (c'est-à-dire: au-delà des montagnes où souffle Borée, le vent du nord).

Si les Gaulois appartiennent, par leur origine, au groupe plus vaste que sont les Celtes, l'inverse n'est pas vrai. On ne peut attribuer systématiquement à ces derniers ce que les historiens antiques rapportent des Gaulois. Or c'est pourtant ce que font presque[2] tous les auteurs des études sur les druides. Pour eux, les druides sont une « institution celtique », alors que leur existence n'est explicitement attestée qu'en Gaule par les historiens antiques. Cette qualification de « celtique » qui paraît presque anodine n'est évidemment pas sans conséquence, comme on le verra au long de cet ouvrage. Mais elle est surtout au départ l'argument majeur – en réalité un tour de passe-passe – qui permet à ces auteurs de confondre en un même ensemble les druides dont l'existence historique est avérée avec les personnages fictifs des épopées médiévales irlandaises.

1. Sur tous ces problèmes, voir J.-L. Brunaux, *Les Gaulois*, Paris, Les Belles Lettres, « Guide Belles Lettres des civilisations », 2005.

2. Pour les ouvrages récents, la seule exception est le livre de N. K. Chadwick, *The Druids*, Cardiff et Connecticut, University of Wales Press, 1966 (1re éd.), 1997 (rééd.).

Ce véritable « tour de magie » ne peut être compris que si on le replace dans une querelle scientifique, toujours actuelle mais dont l'origine remonte aux dernières décennies du XIXe siècle, celle qui oppose défenseurs des Gaulois et défenseurs des Celtes. Au début de ce même siècle, en effet, Amédée Thierry[1], rassemblant toute la documentation historique antique, avait écrit une impressionnante *Histoire des Gaulois* qui influença des générations d'élèves et d'historiens. Très vite se forma le mythe d'une Gaule unie préfigurant la nation française. À la même époque, les linguistes mettaient en évidence l'existence des langues indo-européennes parmi lesquelles les langues celtiques formaient un groupe où figure le gaulois. Dès lors, une ligne de partage sépara les chercheurs en deux camps. Les uns pensent qu'on ne peut faire de véritable histoire que des Gaulois, parce que toutes les données littéraires antiques se rapportent à eux seuls. Les autres incluent les Gaulois dans l'ensemble des Celtes dont, d'après eux, ils seraient indissociables et pensent que les meilleures informations sur les sociétés celtiques ne se trouvent pas dans le témoignage des voisins des Celtes, les Grecs et les Latins, parce qu'il serait déformé ou partial, mais plutôt dans la littérature celtique, elle-même, presque totalement disparue mais dont il reste quelques fragments extrêmement tardifs : les épopées irlandaises.

Tout serait assez simple, si l'on avait affaire seulement à ces deux camps bien délimités, les partisans d'une civilisation gauloise autonome d'un côté, et, de l'autre, les défenseurs d'une civilisation celtique très ample, résistant à l'influence des grandes civilisations méditerranéennes, issue elle-même du plus lointain Néolithique et perdurant jusqu'en plein Moyen Âge. Mais cette division n'est que théorique. Entre les premiers, purs historiens qui n'utilisent que les sources littéraires antiques, comme le faisait Amédée Thierry, et les seconds, linguistes ne mettant à profit que la littérature celtique insulaire, se trouve une quantité de chercheurs qui grappillent leurs arguments chez les uns et les autres. Il s'y ajoute

1. Amédée Thierry, *Histoire des Gaulois depuis les temps les plus reculés jusqu'à l'entière soumission de la Gaule à la domination romaine*, Paris, Librairie académique Didier et Cie, 1828.

également ceux qui se servent des données de l'archéologie, laquelle se trouve elle-même prise en otage.

Gaulois ou Celtes ? Il ne s'agit pas seulement d'une querelle de définitions. Elle a pris aussi une forme idéologique pernicieuse. L'évocation par les historiens antiques d'une Gaule homogène, à défaut d'être unie, a servi un nationalisme [1] français dont l'acmé s'est située entre la guerre de 1870 et la Première Guerre mondiale. Ses excès ont entraîné une réaction vigoureuse au cours de la seconde moitié du XXe siècle : l'idée d'une nation politiquement unie dès l'Antiquité a été, à juste raison, critiquée, mais avec une telle vigueur que progressivement les archéologues et les historiens ont renoncé à parler de Gaulois, privilégiant le mot Celtes pour nommer les habitants de la Gaule. Dans le même temps, les tenants du « celtisme » ont renforcé leurs positions en s'appuyant sur les progrès de l'étude des langues et surtout en bénéficiant de l'avènement d'une nouvelle discipline, le comparatisme indo-européen. Ses théoriciens, en montrant l'existence d'une communauté linguistique et par conséquent conceptuelle, voire institutionnelle, dans le domaine dit « indo-européen », parurent confirmer, avec des arguments plus forts encore, celle d'une communauté celtique s'exprimant dans la culture matérielle, la religion, les institutions politiques et sociales. Mais elle aussi aboutit à des excès qui l'ont partiellement discréditée : dans la conception d'une telle communauté culturelle s'est, en effet, instillée l'idée, plus ou moins ouvertement exprimée, de l'appartenance à une même race. Les Celtes y apparaissent comme un peuple, issu de l'histoire la plus ancienne et la plus noble, qui aurait résisté à l'influence des civilisations méditerranéennes et qu'on retrouverait par conséquent aussi pur qu'au premier jour en plein Moyen Âge irlandais. Il est ainsi devenu possible à certains de nos contemporains de revendiquer leur appartenance à cette grande civilisation qui aurait traversé sans encombre les âges et dont quelques langues régionales paraî-

1. Pour beaucoup d'historiens de cette époque, la Gaule est apparue comme le premier état de la France. Pour cette raison, ils revendiquaient pour la France une plus grande ancienneté et plus grande légitimité que celles qu'on pouvait reconnaître à l'Allemagne dont les ancêtres, les Germains, n'avaient prospéré que plus tard.

traient le plus précieux témoignage. Cette théorie, que j'appellerai « panceltisme », avance masquée, elle ne dit jamais son nom et n'a donc pas besoin de se justifier. C'est ce qui fait sa terrible efficacité et sa dangerosité. Elle absorbe, comme une éponge, tous les progrès de l'histoire et de l'archéologie, elle fonctionne comme une « nostalgie ».

Les druides au cœur d'enjeux idéologiques

Dans ces débats cruciaux, les druides jouent un rôle majeur : ils sont convoqués par les partisans du panceltisme comme les témoins indubitables de la justesse de leur théorie. Par le changement subreptice, évoqué plus haut, du qualificatif ethnique, ils sont en effet devenus, depuis la formule malheureuse d'Henri Hubert, une « institution panceltique [1] ». C'est sur cette pierre angulaire du « sacerdoce des druides », élevé à la dignité d'une structure celtique universelle, que ce grand chercheur, élève et compagnon de Marcel Mauss, avait pu concevoir « une société religieuse qui a fait du groupe celtique un peuple cohérent ». En cherchant les éléments fondamentaux ou premiers de la « civilisation celtique », il avait créé, involontairement sans aucun doute, les fondements d'une sorte de patriotisme celtique qui est plus douteux encore que le patriotisme gaulois et sera, par la suite, exploité pour des causes beaucoup moins nobles que celles qu'il défendait. Henri Hubert prenait grand soin, en effet, de parler de « peuples ». Certains à sa suite écriront « race celtique » et ceux qui, encore aujourd'hui, n'osent utiliser une telle formule, évoquent de prétendues « valeurs celtiques » qui n'en sont que le masque ou un parfum acceptable. Les druides sont donc – on commence à en prendre conscience – au cœur d'épineux problèmes idéologiques qui excèdent très largement le cadre historique et culturel de l'Antiquité d'où ils ne devraient jamais sortir. Car, il faut le rappeler, seuls sont attestés

1. H. Hubert, *Les Celtes depuis l'époque de La Tène et la civilisation celtique*, Paris, Albin Michel, « L'Évolution de l'humanité », 1932, p. 285.

historiquement les druides qui vivaient dans les Gaules des derniers siècles précédant notre ère [1].

De leur vivant déjà, les druides s'étaient trouvés plongés au sein de querelles sur la nature de la société gauloise, sur celle des Celtes et plus largement sur l'opposition entre les sagesses barbares et les bienfaits de la civilisation gréco-romaine. La description la plus ample que l'on possède des druides, celle de César [2], en donne le meilleur exemple. Il s'en dégage une impression plus que positive: les druides sont des prêtres, ils jouent également le rôle de sages, c'est pourquoi ils sont utilisés aussi comme des juges, des garants des institutions politiques et des éducateurs de la jeunesse. Cette analyse, beaucoup plus orientée qu'on ne l'a dit, obéit à des raisons bien précises. Le conquérant de la Gaule avait à cœur de peindre les Gaulois sous les traits d'hommes à demi civilisés, autant pour rassurer le sénat qui finançait la guerre que pour inciter les commerçants romains à tenter l'aventure en terre celtique. Les mœurs religieuses, somme toute assez proches de celles des Italiques, et surtout la présence de druides, hommes sages poussant les Gaulois dans le droit chemin, devaient pourvoir à cela.

Depuis la publication de l'*Histoire de France* en quinze volumes d'Henri Martin [3], au milieu du XIXe siècle, c'est le même message qui est diffusé, à des fins à peine différentes: il faut montrer aux Français que, depuis l'Antiquité et face aux Grecs et aux Romains, les Gaulois disposaient déjà d'une civilisation brillante, dominée

1. Certains ouvrages, tel celui de Chr.-J. Guyonvarc'h et F. Le Roux, *Les Druides*, Rennes, Éditions Ouest-France, 1986, s'appuient quasi exclusivement sur la documentation insulaire concernant des personnages, magiciens surtout, qui à aucun moment ne se désignent eux-mêmes comme des druides.

2. Il s'agit d'un passage célèbre de *La Guerre des Gaules*, au livre VI, celui qu'on appelle généralement l'« excursus ethnographique ». Il s'agit en fait d'un résumé par César de passages consacrés aux Gaulois dans l'œuvre de Poseidonios d'Apamée, *Histoires*.

3. Cet ouvrage a été plusieurs fois refondu et édité à de multiples reprises. Sa première publication remonte à 1833, à Paris, chez Mame, sous le titre *Histoire de la France par différents historiens*, sans nom d'auteur. Henri Martin ne signe que les six derniers volumes dont l'ensemble est achevé en 1837. Une nouvelle édition, dite « définitive », paraît en seize volumes, de 1855 à 1860. Elle est suivie par une *Histoire de France populaire*, entre 1867 et 1870.

par des êtres supérieurs qui défendaient les intérêts de la nation. Les versions les plus populaires sont celles de Jules Michelet[1], d'Ernest Lavisse[2] et de Camille Jullian[3]. Toutes demandent aux druides de compenser la férocité légendaire des guerriers gaulois, qu'on ne pouvait évidemment passer sous silence, puisqu'elle faisait l'objet principal de l'œuvre de César et de la grande majorité des témoignages antiques, et parce qu'au milieu du XIXe siècle on ne disposait pas encore des témoins matériels de la civilisation gauloise, objets d'art, outils et machines, tous produits d'une haute technologie. L'évocation des druides suffisait donc à signaler l'existence d'une justice, d'une éducation, de la connaissance de la culture et de l'écriture grecques, autant de valeurs qui seraient ensuite conservées par la nation française, tandis que les mœurs guerrières disparaîtraient rapidement sous les effets de la romanisation. Les druides à eux seuls étaient la preuve irréfutable de l'apparition précoce en Gaule de nobles aspirations qui ne s'épanouiraient que beaucoup plus tard, le droit, la morale, la soif du savoir et le besoin de transmettre les connaissances. Sous cet angle, les Gaulois, dans le tableau général des civilisations antiques, venaient occuper une place tout à fait respectable, à mi-chemin entre la brillante civilisation gréco-romaine et les sociétés barbares. Les druides, quant à eux, devenaient l'un des éléments fondateurs du mythe d'une nation française civilisée depuis l'Antiquité.

Douter de la réalité des druides et du druidisme, voire de quelques-unes seulement de leurs attributions, devenues canoniques dans cette histoire officielle, c'est porter atteinte à ce mythe national, c'est s'attaquer au patrimoine spirituel des Français.

1. J. Michelet, *Histoire de France* (quatre premiers volumes), Paris, Hachette, 1833.

2. E. Lavisse, *L'Histoire de la France*, Paris, 1900 à 1912, et ses versions populaires, « Le petit Lavisse », manuels à destination de l'instruction publique, à partir de 1884.

3. C. Jullian, *Histoire de la Gaule*, Paris, Hachette, 8 vol., 1907 à 1926.

La méthode de recherche

Qui sont donc en réalité ceux qui se faisaient appeler druides et que rencontrèrent les voyageurs et savants de l'Antiquité ? La question justifie ce livre.

Les travaux de la philologie antique (étude de la formation et de la transmission des textes) entrepris depuis le début du XIXe siècle et ceux menés depuis plus d'un siècle par les archéologues s'accordent désormais à montrer que les sources littéraires majeures concernant les Gaulois reposent bien sur des réalités, soit directement observées par leurs auteurs, soit qui leur furent transmises oralement par les Gaulois eux-mêmes ou qu'ils puisèrent dans des œuvres plus anciennes. Il importe donc de reconsidérer toute cette documentation, de l'analyser, de vérifier son authenticité et de lui redonner sa cohérence, c'est-à-dire de la replacer dans la société et dans le monde géographique et historique où les druides se sont épanouis. On pourra alors se faire une idée plus juste – même si elle peut paraître moins poétique et moins exotique que celle à laquelle plus de deux mille ans de commentaires et d'élucubrations faussement savantes nous ont habitués – de ces druides antiques, les seuls dont l'existence soit clairement assurée.

Cependant le souci de la vérité historique ne motive pas seul l'entreprise. Un détail, et non des moindres, suscite un intérêt supplémentaire. La première mention historique que l'on ait des druides, à la fin du IIIe siècle av. J.-C., dans le traité *La Magie*, longtemps attribué par erreur à Aristote[1], les présente comme les pères de la philosophie (grecque naturellement) avec d'autres sages orientaux, les Mages, les devins chaldéens et les « gymnosophistes » de l'Inde. L'affirmation sera ensuite régulièrement reprise, même si ce fut souvent pour la critiquer, par les premiers historiens de la philosophie, Alexandre Polyhistor et surtout Diogène Laërce. Dès lors, il ne fit plus aucun doute aux yeux de tous les historiens et géographes grecs que les druides étaient non seulement des sages, mais encore des savants, assez proches par les préoccupations, par

1. Voir *infra*, p. 108, n. 1.

le mode de vie et leur place dans la société des Présocratiques, ceux qui créèrent le nom et le concept de philosophie. La seule vérité historique indéniable, non susceptible d'être mise en doute[1], se rapporte donc à cette activité, la première parmi toutes celles qui seront ensuite évoquées par César, celle d'être des sortes de philosophes. C'est déjà ce qu'exprimait avec une belle lucidité Ferdinand Lot, dès 1947 : « [Les druides] détiennent une conception du monde et de la destinée posthume de l'humanité qui fait d'eux des philosophes, philosophes barbares, tout de même des philosophes[2]. »

Cette qualification place les druides au cœur d'un questionnement plus large : quel est le rôle des sagesses indigènes dans la construction du savoir[3] ? Dans la phase capitale de l'histoire de la philosophie et des sciences que représente la période antique, les Celtes et particulièrement les Gaulois tiennent une place moins négligeable que ce que l'on imagine habituellement. On cherchera donc à saisir comment, parmi eux, les druides ont participé des grands mouvements de pensée qui se sont développés tout autour de la Méditerranée au cours des six siècles qui ont précédé notre ère, comment ils ont pu s'alimenter de certains d'entre eux, ceux qui ont laissé les traces les plus aisément discernables, mais aussi comment, à l'inverse, ils ont pu également les influencer. Car, comme le laissaient déjà entendre quelques Grecs éclairés – peut-être parce qu'eux-mêmes avaient vécu sur les marges barbares du monde hellénique –, toutes les formes de la sagesse ne sont pas redevables seulement aux inventeurs de la cité et de la politique.

Parallèlement et comme si on explorait le versant descendant de cet édifice intellectuel, on tentera de comprendre comment l'activité savante des druides a immédiatement été dénigrée par les Latins, puis parée d'un habit « primitiviste » à l'époque moderne, détournée enfin, depuis plus d'un siècle, pour des causes étrangères à l'histoire : idéologies nationaliste et raciste. Ces deux aspects de la place qu'occupent désormais les druides dans l'histoire sont,

1. Malgré les dénégations, tout empreintes d'empathie dans leur vision ésotérique des druides, d'auteurs tels que Chr.-J. Guyonvarc'h et F. Le Roux, *Les Druides*, *op. cit.*, p. 31-33.

2. F. Lot, *La Gaule, les fondements ethniques, sociaux et politiques de la nation française*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 1947, p. 76.

3. Voir A. Momigliano, *Sagesses barbares*, Paris, François Maspero, 1979.

en effet, indissociablement liés. Il importe donc de distinguer ce qui est de ce qui n'est pas, de découvrir ce qui se cache derrière ce qui paraît ou ce que depuis plus de deux mille ans la légende nous fait croire. Il faudra, par conséquent, affronter les mythes qui se sont attachés à la figure du druide et qui semblent peut-être les plus attachants, celui du magicien bénéfique disposant de pouvoirs surnaturels par exemple. Tous devront faire l'objet de notre enquête. Les plus anciens nous renseignent, en effet, sur un double imaginaire, celui de leurs contemporains grecs et latins mais aussi sur le mythe que les druides eux-mêmes voulaient édifier autour de leur propre personne. Comme les Mages de Perse, comme Pythagore, ils se sont fait passer pour des êtres d'« une troisième espèce [1] », situés entre les hommes et les dieux. Les mythes du haut Moyen Âge irlandais révélaient l'image prestigieuse que les druides avaient laissée dans les mémoires près d'un millénaire après leur disparition, quand les opposants au christianisme crurent trouver en eux les racines d'un héritage spirituel à la hauteur de la nouvelle religion. Les mythes actuels, quant à eux, condensent une succession de représentations, un cycle imaginaire commencé à la Renaissance. Portés par des idéologies diverses dont le seul point commun est le passéisme, ils sont comme un écran, feuilleté de couches multiples qui nous éloigne toujours plus d'une réalité qui se situait entre le VIe et le Ier siècle av. J.-C., dans les territoires occidentaux peuplés de Gaulois.

Cette double évidence, la réalité antique du druidisme et son enfouissement sous les mythes successifs, impose la méthode de recherche qui sera adoptée dans les pages qui suivent. On fera tout d'abord l'historique du regard porté sur les druides au cours du temps par leurs contemporains étrangers, leurs lointains descendants de la fin du Ier millénaire, les humanistes de la Renaissance à la période des Lumières, les poètes romantiques, les linguistes, historiens et folkloristes des XIXe et XXe siècles. Cet exercice tient du déshabillage. Il faut libérer les druides de tous les oripeaux dont les ont affublés plus de vingt siècles de rêves, parce que c'est à ce prix qu'on découvrira leur vrai visage, mais aussi parce que chacun

1. Jamblique, *Vie de Pythagore*, 31, ce qu'on disait de Pythagore : « il y a d'un côté le dieu, de l'autre l'homme et enfin l'espèce du type de Pythagore ».

des habits qu'on leur a fait endosser renseigne sur l'imagination, les fantasmes de ceux qui, au cours du temps, les leur ont fait revêtir. Ces constructions poétiques, intellectuelles ou franchement idéologiques appartiennent, comme la réalité qui les a engendrées, au domaine de l'histoire. Elles sont un véritable sujet d'étude, d'autant plus vaste et incontournable que les druides, avec les saints, les rois, les aventuriers, font partie de ces groupes d'hommes du passé qui ont toujours fasciné leurs contemporains, tout d'abord, puis toutes les générations qui leur ont succédé. Le mythe permanent attaché à leur personne doit nous rappeler que nous-mêmes, avec tout le souci d'objectivité dont on peut faire preuve au début du troisième millénaire, subissons peut-être l'attraction qu'ils continuent d'exercer.

À l'issue de ce travail sur l'image, on pourra partir sereinement à la découverte de la plus ancienne réalité des druides, celle qui nous les fait apparaître au IIIe siècle av. J.-C. comme des philosophes en territoire barbare. Une question d'importance se posera alors : depuis quand cette catégorie d'hommes existait-elle, et en cette partie du monde ? Elle en appellera d'autres : y a-t-il eu lente maturation sur place d'une telle sagesse indigène ? Est-elle, au contraire, apparue brusquement à la faveur d'influences étrangères, de contacts plus ou moins lointains ? Les réponses toutes prêtes n'existent pas et, de fait, toutes les hypothèses avancées de l'Antiquité à nos jours ne résistent pas à la critique. Le problème devra donc être envisagé sous un angle beaucoup plus vaste. L'examen ne devra plus porter seulement sur les hommes, leurs théories et leurs pratiques mais au moins autant sur le monde qui les a engendrés, la Gaule dans sa géographie et dans son histoire, la société dans ses composantes, l'état de la religion et celui des idées et des connaissances. Enfin il faudra jeter un regard circulaire sur les grandes civilisations voisines des Celtes avec lesquelles ceux-ci entretenaient des relations plus ou moins étroites, Grèce et colonies de Grande-Grèce, Étrurie et Rome. C'est un univers dont exceptionnellement les Celtes, et plus précisément les Gaulois, occupent le centre. L'identité des druides, leur place dans la communauté humaine ne sont compréhensibles que dans cet espace antique des IVe et IIIe siècles av. J.-C. sur les bords nord-occidentaux de la Méditerranée, là où des voyageurs grecs les ont rencontrés et les premiers historiens et ethnographes les ont

observés. Une fois replacés dans l'environnement humain et spirituel où ils ont atteint, à cette époque, leur apogée, il sera possible, d'une part, de chercher leurs ancêtres de façon conjecturale, en direction des temps obscurs qui l'ont précédé, d'autre part, et en un sens inverse, de suivre leur histoire jusqu'à leur disparition.

De quels moyens dispose-t-on pour plonger dans un univers si lointain ? D'infiniment plus d'outils de recherche que n'en possédèrent nos prédécesseurs français ou anglo-saxons. Dans le domaine large qui a été défini plus haut, les données textuelles et matérielles sont aujourd'hui plus nombreuses mais surtout bénéficient des analyses de la philologie, de l'histoire des idées et d'une archéologie totalement renouvelée. L'archéologie – celle qui sera ici mise à contribution tout au moins – n'est pas la discipline presque futile qui consiste à exhumer de beaux objets pour les classer puis les enfermer dans les musées. Elle œuvre main dans la main avec l'histoire, elle se soucie donc des témoignages littéraires qu'elle utilise et qu'elle contribue, en retour, à éclaircir. Dans ce dialogue, l'histoire des idées et de la philosophie trouve naturellement sa place. C'est au carrefour de ces différentes voies d'investigation qu'on a une chance de rencontrer les druides. Ce qui est privilégié ici, c'est une réalité, amplement attestée par les contemporains des druides, bien située dans le temps (entre le ve siècle av. J.-C. et le début de notre ère) et dans l'espace (le monde celtique occidental, c'est-à-dire les Gaules). Nous considérons d'emblée que les mythes issus d'une société insulaire, éloignée du continent et plus jeune d'un millénaire, ne peuvent nous être d'aucune aide directe. En revanche, ils révèlent une forme particulière et unique de l'image tardive des druides et seront étudiés à ce titre.

Qu'on excuse ce préambule un peu long, mais nécessaire pour signaler d'avance la nature de cet ouvrage, qui n'est ni un traité d'histoire réservé au public spécialisé, ni un simple livre de vulgarisation. C'est l'exposé, pas à pas, d'une recherche qui entend mettre en œuvre tous les apports récents des disciplines historiques et des sciences sociales, tout en veillant à demeurer accessible à tous. Bien souvent il prendra l'aspect d'une enquête policière, se fondant sur des indices à l'origine souvent ténus, mais prenant au fil des pages peut-être plus de poids, nécessitant des allers-retours

constants entre les hommes du passé et les chercheurs actuels, entre les lieux les plus éloignés des bords de la Méditerranée, entre les discours, ceux du passé comme ceux de tous ceux qui se sont penchés sur les druides. Cette comparaison ne trouve pas sa raison seulement dans les méthodes d'investigation, mais aussi dans le but qu'elles se donnent : rendre justice à des figures historiques, beaucoup moins éloignées de nous qu'on a voulu le dire, leur remettre pied sur une terre où ils s'étaient donné mission d'expliquer l'univers et d'établir entre lui et les hommes les rapports les plus harmonieux.

PREMIÈRE PARTIE

Le mythe des druides

CHAPITRE PREMIER

Le mythe du druide dans l'Antiquité

Les druides, comme les Mages des Perses ou les haruspices étrusques, donnent prise au mythe autant par leurs activités réelles que par le pouvoir imaginaire qu'on leur prête. Ils offrent un terrain illimité à toutes les élucubrations, les inventions et les raccourcis qui sont leurs corollaires. Parce qu'ils interrogeaient les frontières du domaine raisonnable, ils attirent précisément tous ceux qui refusent les explications rationnelles, ceux qui placent l'imagination au-dessus de l'esprit. Contrairement aux autres sages de l'Antiquité, les druides offrent aux fabricants du mythe un avantage précieux : ils ont pu paraître intemporels. Parce qu'ils sont peu marqués par une civilisation fluide et un environnement encore naturel, ils semblent hors du temps et hors des contingences de la société. Ils sont donc réutilisables à tout moment et à des fins diverses, tout autant par les tenants du rationalisme qui voient en eux les premiers intellectuels que par leurs adversaires qui en font des illuminés. Ainsi, au cours du temps, paraissent-ils imperméables aux progrès de la recherche les concernant. Déjà, les Romains disposaient de quelques œuvres grecques de première importance sur la civilisation gauloise, qui pouvaient assez facilement leur donner les moyens d'une compréhension honnête de ces personnages. Ces œuvres n'ont pas été exploitées. Quinze siècles plus tard, quand les humanistes de la Renaissance redécouvrent celles-ci, ce ne sont pas les descriptions objectives des druides qui sont valorisées mais, au contraire, les évocations poétiques qu'on en a faites. Le mauvais pli est pris et les choses ne changeront plus guère jusqu'à nos jours.

Cependant les raisons de ce regard, créateur du mythe, porté sur l'autre sont plus profondes et excèdent le cadre de la civilisation gauloise et de l'Antiquité. C'est tout le problème de l'altérité.

Jusqu'au XIXe siècle, les autres peuples, c'est-à-dire ceux qui n'appartiennent pas à l'Europe de tradition gréco-romaine, ne sont guère perçus que de deux manières. Soit ils incarnent l'erreur ou l'obscurantisme, soit, dans une vision progressiste de l'humanité, ils sont situés dans un stade antérieur à la civilisation. Mais à la faveur de la philosophie des Lumières et des idéaux de la Révolution française, les voisins plus ou moins lointains ne sont plus observés seulement comme des curiosités, mais comme les sujets d'authentiques comparaisons. C'est ainsi que naissent les analyses politiques comparatives (Tocqueville, Marx, Engels, etc.), la sociologie qui institue notre société comme un sujet d'étude et l'ethnographie qui, de la même manière, accorde aux autres sociétés ce même statut de sujet d'étude. Cependant, pour que l'autre, l'étranger ou le Barbare apparaisse comme un égal, digne d'une description honnête voire d'une comparaison, il est nécessaire qu'il soit resitué dans son cadre social, géographique et historique, en d'autres termes, qu'il soit considéré dans la globalité de sa condition. C'est désormais le cas des sociétés qu'on disait primitives il y a peu encore, et dont l'ethnologue s'efforce d'observer à parts égales l'homme et l'environnement social. Ça l'est moins des sociétés anciennes qui, de leur vivant, ne faisaient déjà l'objet que d'observations fragmentaires.

Ainsi, conception péjorative de l'altérité, visions partielles sous les colorations les plus diverses (exotique, poétique, démonstrative dans les discours politique, juridique, philosophique ou historique) sont la matière des différentes images mythiques dont les druides sont porteurs depuis vingt-quatre siècles.

L'exception grecque

Il est assez paradoxal que les plus anciennes descriptions de la société gauloise soient aussi celles où la déformation volontaire des faits soit la plus faible, celles aussi où les mythes du Barbare sauvage et tous ceux qui affubleront les druides soient les moins caricaturaux, en tout cas les moins apparents. Les mentions d'évé-

nements historiques, les indications géographiques et quelques grandes descriptions de la population gauloise et de ses mœurs, nous les devons aux Grecs. Et l'on verra, à travers quelques exemples, à quel point ces derniers cultivent le paradoxe. Ce sont eux qui inventent et le mot et la notion de « barbare ». Le mot, contrairement à ses acceptions plus récentes (« non civilisé », « inculte » voire « sauvage » et « cruel »), est primitivement une onomatopée qui singe la langue des non-Grecs, brocardée comme une sorte de borborygme. « *Barbaros* », pour le Grec, c'est l'étranger, celui qui ne parle pas sa langue et par conséquent ne partage pas sa culture. Pour autant, les Grecs ne dédaignent pas ces voisins étranges, parlant des langues incompréhensibles, revêtant des costumes curieux, se pliant à des mœurs encore plus bizarres. Longtemps ils s'accommodent de leur proximité, commercent avec eux, tissent des relations d'hospitalité qui leur sont aussi chères qu'elles le sont pour nombre de ces Barbares, notamment les Celtes. Enfin, avec les débuts de l'époque hellénistique, ils s'intéressent vraiment à eux, pratiquant ainsi une première forme d'ethnographie qui sera précieuse aux Romains, pour le commerce, les relations diplomatiques et leur entreprise impérialiste.

Il est vrai que depuis des temps anciens (ceux de la période dite « archaïque »), la Grèce présente une particularité unique dans les civilisations de l'Antiquité, elle ne constitue pas un pays géographiquement ramassé sur lui-même, aux frontières naturelles enfermant un territoire à l'intégrité jalousement défendue. Elle occupe, au contraire, un véritable domaine méditerranéen, éparpillé sur les rives de la mer intérieure, comprenant quatre grandes entités, la péninsule hellénique, la côte ionienne en Asie, les îles d'Égée, enfin les colonies, de la mer Noire à celles de Gaule et d'Espagne, en passant par la Grande-Grèce (c'est-à-dire l'extrémité de la péninsule italique et la Sicile). Partout (sauf à l'extrémité de la péninsule hellénique), les Grecs se trouvaient donc au contact des Barbares, les Thraces, les Scythes, les Perses, les Illyriens, les Italiques, les Ligures, les Celtes, les Ibères, pour ne citer que les plus célèbres. En l'occurrence, le mot « contact » n'est pas une métaphore. En de nombreuses régions, dans les colonies, les comptoirs mais aussi sur les rives orientales de la mer Égée, les Grecs étaient entourés d'étrangers et dépendaient d'eux pour une part non négligeable.

Aussi avaient-ils naturellement appris à les connaître puis à les apprécier.

C'est ainsi que put se développer très tôt et durablement une disposition d'esprit qu'on ne rencontre nulle part ailleurs dans le monde occidental antique, la prise de conscience de l'autre. Elle apparut naturellement dans le domaine géographique. Il était nécessaire aux Grecs d'avoir une vue d'ensemble de cet univers éparpillé dans lequel leurs congénères s'étaient installés. La connaissance de la topographie des colonies et des comptoirs, ainsi que des routes et des voies maritimes qui les reliaient à la métropole, tenait même d'un intérêt vital. S'imposa alors très vite le besoin de connaître les arrière-pays des lointaines antennes grecques. Découvrir les frontières du monde habité constituait même un idéal. Les premières cartes géographiques furent dressées et on commença de rédiger des « Tours du monde » (les *Périégèses*) qui tinrent lieu longtemps de manuels de géographie. C'est ainsi que, dès la fin du VIe siècle av. J.-C., Hécatée de Milet, l'un des plus anciens prosateurs grecs, rédigea un livre entier consacré à l'Europe (l'autre à l'Asie), en s'appuyant sur ses propres observations acquises au cours de nombreux voyages.

Il est le premier à mentionner le nom de Massalia et à évoquer le sud de la Gaule et les peuples ligures qui l'occupent alors. Hécatée n'était encore qu'un logographe, c'est-à-dire un auteur de textes en prose qui ne diffèrent guère que par l'absence de vers des poésies où se mêlent descriptions, récits et légendes. Il influença néanmoins, même dans le domaine de l'histoire, celui qu'on appellerait bien plus tard le « Père » de cette discipline, le grand Hérodote. Son goût pour la géographie et l'influence des logographes dont il se détache assez radicalement amènent ce dernier à s'intéresser aux ennemis passés ou actuels des Grecs, à tenter de comprendre leur façon de vivre et par là à décrire leur pays. Digressions, retours en arrière lui permettent ainsi de composer un vaste tableau de l'Antiquité gréco-barbare d'où malheureusement l'extrémité occidentale de l'Europe est presque absente : elle ne représente encore que l'un de ces confins du monde habité. Il est le premier cependant à citer les Celtes et à mentionner le recrutement de mercenaires de Gaule (de l'arrière-pays de Marseille) par le fils du tyran d'Himère en Sicile en 480 av. J.-C. Il n'est pas sûr cependant que ces *Elisukoi*

(nom qu'il donne à ces habitants) soient des Celtes et il est probable qu'à cette époque les Gaulois n'aient pas encore pris l'habitude d'entrer dans les grandes confédérations guerrières qui allaient s'affronter sur les rives de la Méditerranée pendant les deux siècles suivants. Ainsi les Gaulois échappèrent-ils, pour notre malheur, aux descriptions précieuses qu'Hérodote donna des autres Barbares, les Perses, les Scythes ou les Égyptiens.

L'Autre apparut ainsi aux Grecs comme un voisin plus ou moins turbulent, aux mœurs étranges mais intéressantes, et comme un ennemi plus ou moins redoutable dont il était souhaitable de connaître la puissance, c'est-à-dire, entre autres, ses fondements économiques. Ces constats avaient une évidence toute pratique et il était vital d'en mesurer les conséquences. En cela les Grecs révélaient, une fois de plus, leur intelligence; mais leur génie fut d'admettre que l'Autre, voisin mais aussi Barbare, avait une pensée propre, originale, qui pouvait explorer des domaines inconnus ou seulement pressentis. C'est ainsi que celui à qui on attribuait l'invention de la philosophie, Thalès de Milet, était censé avoir été initié à l'astronomie par les Chaldéens – en fait il paraît l'avoir empruntée aux Égyptiens [1]. Cette paternité étrangère des premières pratiques scientifiques qui sont à l'origine de la philosophie n'a jamais quitté l'esprit des penseurs grecs, car, d'emblée, ils se sont demandé ce qu'ils devaient aux autres formes de sagesse, celle de la Perse, celle de l'Inde et même, très tôt, celle des Celtes.

L'exemple le plus éclairant nous est donné par Pythagore qui vécut probablement au milieu du VIe siècle. Il aurait séjourné à Tyr dans l'actuel Liban, puis en Égypte, enfin à Babylone [2], et chaque fois aurait suivi l'enseignement des sages phéniciens, puis égyptiens enfin des mages. Ses biographes tardifs en firent même, comme on le verra, un disciple des druides, une hypothèse que la chronologie rend tout à fait absurde. Ses différents voyages relèvent certainement pour une part aussi de la légende. Si tel est le cas, on doit au moins reconnaître qu'il s'agit d'une légende très ancienne et qu'elle s'est probablement établie sur les propos de Pythagore qui

1. *Les Présocratiques*, éd. sous la dir. de J.-P. Dumont, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1988, p. 1182.

2. Jamblique, *Vie de Pythagore*, 13-19.

évoquait lui-même ses apprentissages à l'étranger. Il n'a sans doute pas rencontré de Celtes et encore moins de druides. Il n'en va peut-être pas de même de ses disciples.

Il faut attendre Aristote pour qu'entrent sur la scène littéraire et intellectuelle grecque les Gaulois, qui sont encore nommés « Celtes ». Dans sa production réellement encyclopédique, le philosophe avait réservé une place non négligeable aux étrangers. C'était au moins le sujet d'une de ses innombrables œuvres, les *Mœurs des Barbares*, qui, malheureusement, comme beaucoup d'autres, a disparu. Cependant, les informations sur la Gaule et ses habitants parsemaient plusieurs de ses ouvrages. On y apprend qu'Aristote s'était intéressé à la constitution de Massalia, mais aussi aux modes de gouvernement des peuples gaulois. Il exposait également quelques-unes de leurs coutumes guerrières. Mais, à moins que l'information en ait été perdue, aucune mention des druides ne figurait dans ces exposés. En fait, les Grecs de la métropole souffraient encore d'un manque cruel d'informations : ils ne découvrent, en même temps, les Gaulois et la ville de Rome qu'au début du IVe siècle, quand ceux-là envahissent celle-ci. Il est probable que ces renseignements transitent par Marseille. C'est, en effet, à cette époque que les Massaliotes établissent un traité d'amitié avec Rome et fondent un trésor à Delphes pour remercier les dieux de leur avoir permis de vaincre les Ligures et probablement les Gaulois qui assiégeaient leur ville. Dès lors, Marseille, qui depuis sa fondation, aux environs de 600, servait de tête de pont au commerce grec en Gaule, devient la principale source de connaissance sur les Gaulois et les Celtes du Nord et de l'Est.

La découverte des Gaulois fit, en effet, un grand pas en avant avec les explorations du Massaliote Pythéas. Aux environs du milieu du IVe siècle, il entreprit une expédition dans l'Océan, en suivant les côtes ibériques, gauloises et probablement s'aventura-t-il jusqu'en Baltique avant de redescendre par les îles de Bretagne. Cette aventure qu'aucun Grec n'avait tentée avant lui avait, sinon des raisons politiques, au moins un but commercial [1] et Pythéas,

1. Le grand historien Polybe critique beaucoup – et malheureusement à tort – les informations et les compétences de Pythéas duquel il mettait même en doute la réalité du périple (Strabon, *Géographie*, II, 4, 2). Son argument était qu'un

cultivé en de nombreux domaines, sut lui donner une dimension scientifique. Le Massaliote et ses marins voyagèrent, comme le faisaient leurs congénères sur les voies terrestres en Gaule, en s'appuyant largement sur la collaboration indigène. Les Gaulois étaient, en effet, habitués depuis deux siècles au moins à convoyer les commerçants, à leur donner l'hospitalité. Il est même très vraisemblable que le but de Pythéas était d'établir un nouveau réseau d'hospitalité, le long des côtes cette fois, de façon à doubler, et à pallier éventuellement, celui des voies terrestres. C'est ainsi qu'il découvrit les peuples de la Celtique gauloise (le centre de la Gaule) et les peuples de l'Océan (Armoricains entre autres), dont les Grecs auparavant ignoraient quasiment l'existence. Les carnets de voyage qu'il tint, aujourd'hui eux aussi perdus sous leur forme originelle [1], ont par la suite alimenté tous les Grecs qui se sont intéressés aux Gaulois et à la Gaule jusqu'au moment de la conquête romaine.

La vision du Barbare se transforme radicalement avec le démembrement de l'Empire d'Alexandre qui inaugure la période dite hellénistique. La Grèce n'est plus alors le centre du monde civilisé. Ses composantes satellites deviennent chacune les acteurs d'une histoire qu'elles écrivent dans ce qui était tenu auparavant pour les confins du monde civilisé. La Macédoine se développe au milieu de la Grèce, de la Thrace, de l'Illyrie et de l'Asie Mineure. La Grande-Grèce se trouve au centre d'un domaine sud-occidental où prospèrent les Italiques, les Phéniciens de Carthage, les Celtes et les Ibères. Enfin, une nouvelle métropole, Alexandrie, s'installe en Égypte, sur les rivages septentrionaux de l'Afrique, à proximité

---

homme seul, « simple particulier et pauvre », n'avait pu voyager dans de si vastes espaces. C'est oublier qu'à la même époque Euthymènes réalisait un semblable voyage dans l'Atlantique sud, qui l'emmena jusqu'au Sénégal. Il paraît assez évident que les deux entreprises ont été décidées concomitamment et encouragées par la cité phocéenne, qui n'avait que des avantages à en attendre. Sur Pythéas plus précisément, voir *infra*, chap. v, p. 155 *sq*.

1. Les fragments de cette œuvre ont été rassemblés par H. J. Mette, *Pytheas von Massalia*, Berlin, De Gruyter, « Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen » n° 173, 1952. Ces textes ont été traduits en français par G.-E. Broche, *Pythéas le Massaliote, découvreur de l'extrême Occident et du nord de l'Europe (IVe siècle av. J.-C.)*, Paris, Société française d'imprimerie et de librairie, 1936.

de la Judée. Les indigènes de ces territoires où les Grecs ont mis pied ne sont plus seulement ces Barbares qu'Hérodote faisait découvrir à ses contemporains, ce sont des alliés, plus ou moins fiables, mais avec lesquels il faut compter. Il importe non seulement de connaître leurs mœurs, mais aussi leur histoire et leurs intérêts.

La conquête romaine de la Grèce, achevée en 146 av. J.-C., marque à cet égard un nouveau changement ; des intellectuels grecs, tels que Polybe, se mettent cette fois au service de la puissance romaine. Ce dernier entreprend d'écrire l'histoire de Rome, de 221 à 168, cherchant à savoir « comment et par quel mode de gouvernement presque tout le monde habité, conquis en moins de cinquante-trois ans, est passé sous une seule autorité, celle de Rome[1] ». La connaissance du monde celtique s'en trouve renouvelée. En déplaçant son centre d'intérêt plus à l'ouest, l'histoire jette un coup de projecteur sur les Gaulois et les Ibères qui ne sont plus seulement un élément lointain et exotique du décor, mais bien d'authentiques acteurs, à l'égal des Carthaginois. Polybe éprouve donc le besoin de mentionner les peuples gaulois qui occupent la Cisalpine et ne cherchent qu'à agrandir leur territoire vers le sud, c'est-à-dire vers Rome. Pour cela il lui faut, en quelques lignes, évoquer leur économie et leur habitat. Des informations sur leur conception de la politique, leur façon paradoxale de concevoir les assemblées sont nécessaires pour comprendre comment Hannibal a pu traiter avec les Gaulois du sud de la Gaule. Enfin, il fallait parler de leur armement redoutable, de leur apparence et de leur nudité au combat terrifiantes pour que le lecteur puisse prendre conscience presque visuellement de la puissance de cet ennemi que Rome avait dû affronter.

Mais hormis ces qualités d'ennemis qui rendaient plus prestigieux encore ceux qui surent les vaincre, Polybe n'a eu aucun goût pour décrire les autres aspects de la civilisation celtique, leur grande religiosité, leurs aptitudes technologiques, leur insatiable curiosité. Il ne signale même pas ce que noteront tous ses successeurs, le philhellénisme des Gaulois, leur propension presque naturelle à s'ouvrir à ce que la civilisation grecque pouvait leur

1. Polybe, *Histoires*, I, 1, 5. Sauf mention contraire, les traductions sont de l'auteur.

apporter. Polybe n'était pas intéressé par les civilisations occidentales et septentrionales, il reconnaissait seulement leur existence et ne les jugeait que sur leur faculté à être les ennemies ou les alliées des Romains. S'il avait su se débarrasser de son helléno-centrisme, c'était seulement pour lui donner les couleurs de Rome.

La Rome du temps de Polybe est celle dont l'histoire brillante est marquée par des conquêtes qui paraissent instaurer la paix dans tout le monde méditerranéen. Mais les décennies qui suivent ne lui conservent pas ce caractère que Polybe avait considéré comme bénéfique. La puissance romaine se fait violente. Certaines guerres paraissent gratuites. Et les historiens grecs commencent à s'interroger sur le sens de l'histoire. Poseidonios[1] d'Apamée, dont l'une des œuvres, les *Histoires*, se veut une suite à celle de Polybe, bien que se réclamant, au moins dans cette discipline, du grand historien, adopte ainsi un autre regard sur le monde non gréco-romain. Probablement doit-il ses facultés d'observateur hors pair des sociétés indigènes à sa formation de scientifique et de philosophe. Pour lui, ces sociétés, si elles sont fondamentalement différentes de la civilisation gréco-romaine et se trouvent à un stade antérieur du progrès, n'en sont pas moins des sujets d'observation à part entière qui trouvent naturellement leur place dans l'étude générale de l'univers que l'on croit encore pouvoir réaliser à cette époque. Chaque société mérite donc une analyse globale où sont traités à part égale la géographie, le climat, la description physique des habitants, celle de leur économie, de leur mode de gouvernement, de leurs coutumes sociales et religieuses, de leur histoire. C'est le projet que réalise dans sa totalité Poseidonios pour les Gaulois au cours des premières années du Iᵉʳ siècle av. J.-C.

Dans le cadre de ce tableau général qu'il dresse de la société gauloise, il réserve une place de choix aux druides[2]. C'est la

1. Son œuvre fragmentaire a été réunie par L. Edelstein et I. G. Kidd, *Posidonius, I, The Fragments*, Cambridge, Cambridge University Press, 1972; I. G. Kidd, *Posidonius, II, The Commentary*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988; I. G. Kidd, *Posidonius, III, The Translation*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.

2. Le regard porté sur les druides par Poseidonios sera étudié, en détail, dans le chap. VII.

description la plus vivante, la plus détaillée et la plus compréhensive qu'ont suscitée d'eux-mêmes ces personnages qui paraissaient si énigmatiques à tous les autres auteurs. Elle sera partiellement copiée par les historiens et géographes postérieurs, mais jamais égalée. Nous aurons l'occasion d'y revenir à de nombreuses reprises dans la suite de cet ouvrage. Ce qui mérite d'être dit dès maintenant, c'est que cette évocation des druides, comme celles qui l'ont précédée (celle du traité dit *La Magie*, notamment), ne laisse aucune place au mythe ni aux images simplificatrices. On verra que seuls deux reproches peuvent lui être faits, trop valoriser certainement la place des druides dans la société et actualiser au début du Ier siècle, au risque de la rendre anachronique, une situation quelque peu plus ancienne. Ce sont des péchés véniels qu'une bonne intention explique, cependant : sauver d'un futur oubli ce qui lui paraissait être le meilleur de la culture gauloise.

Cicéron et César, un discours politique

Envers les Gaulois comme envers tous les autres étrangers, à l'exception des Grecs, les Romains adoptent une attitude plus que différente, presque opposée. Ils n'éprouvent aucune curiosité pour les hommes. Seul les intéresse le rapport que ces derniers peuvent entretenir avec Rome, comme alliés diplomatiques ou militaires, comme partenaires commerciaux ou futurs colonisés. La vision qu'ont les Romains de leurs voisins est donc toujours partielle, toujours liée à l'un de ces intérêts. Jamais on ne découvre sous la plume d'un auteur latin le tableau d'une civilisation étrangère qui soit produit gratuitement, sans arrière-pensée et ne soit suscité que par la seule beauté de celle-ci. Il faut dire que les Romains n'étaient pas préparés aux explorations intellectuelles, de type géographique ou ethnographique. Longtemps ils avaient eu à se défendre des puissants voisins italiques qui les entouraient de toutes parts, puis ils avaient commencé une longue conquête de toute la péninsule italienne qui s'était elle-même prolongée par celle de toute la région méditerranéenne, en réoccupant notamment tous

les anciens territoires grecs. Leur histoire était toute peuplée de guerres de défense dans les temps anciens, mais surtout d'agressions et de conquêtes, à partir du IIIe siècle av. J.-C. Elles ne leur avaient pas laissé le loisir de découvrir les peuples et les régions étrangères. On en connaissait surtout les esclaves et les captifs exhibés dans les triomphes à Rome. Pour comprendre le monde qui les entourait, afin d'en mesurer les possibilités de conquêtes ou de commerce, les Romains devaient faire appel aux Grecs [1], des historiens et des savants tels que Polybe et Poseidonios.

Les Romains rencontrent physiquement les Gaulois pour la première fois au tout début du IVe siècle, lors de la grande invasion qui verra le siège et la capitulation de Rome. Auparavant, ils en avaient probablement entendu parler, connaissaient leur nom, mais n'avaient aucune idée de leur puissance militaire. Le choc fut terrible, on le sait. À ce point que les Romains décrétèrent un état d'alarme particulier à la menace gauloise qu'ils appelèrent « *tumultus gallicus* ». Longtemps on redouta le Gaulois qui incarnait au plus haut point le Barbare dans ce qu'il a de sauvage, d'incontrôlable et d'incompréhensible. Mais on arriva quand même à conclure avec lui un traité de paix de trente ans (vers 330 av. J.-C.). Il devint même un allié objectif contre les Étrusques. Puis on réussit à le vaincre : en un siècle, de 295 à 190 av. J.-C., la Cisalpine gauloise fut conquise, puis à partir de 125 av. J.-C., ce fut le tour du sud de la Gaule qui devint la *Provincia*.

Au cours des trois siècles pendant lesquels ils les côtoyèrent, les combattirent, puis commencèrent à les intégrer dans leurs armées, les Romains ne cherchèrent guère à mieux connaître ces populations. Ils voulaient seulement savoir s'ils pouvaient faire du commerce en Gaule intérieure, si ses habitants représentaient une menace contre Rome, enfin s'ils étaient assez puissants pour contenir une autre menace réelle, celle des Germains. Les Romains, bien avant que le concept en fût établi, n'avaient que de pures préoccupations de géopolitique. Aussi ne faut-il guère s'étonner si les druides n'apparaissent pas dans leur littérature avant César et Cicéron, dans des œuvres qui sont datées de 48-46 av. J.-C. Leur

1. A. Momigliano, *Sagesses barbares*, *op. cit.*

témoignage est cependant capital parce qu'il marquera durablement toute la tradition qui s'est attachée à l'image des druides, mais aussi parce que leurs deux auteurs sont les seuls qui aient été contemporains d'authentiques druides, dont ils ont connu intimement au moins l'un d'entre eux, Diviciac.

Il convient d'examiner d'abord l'œuvre de Cicéron, parce qu'il est l'aîné de cinq ans de César, mais surtout parce qu'il poursuit, pour une part, la tradition grecque, notamment celle de Poseidonios dont il fut l'élève. Peut-être plus encore que César, il est une personnalité complexe dont on ne saurait évoquer tous les aspects en quelques lignes. Disons qu'il est, à la fois et à parts quasi égales, l'un des hommes politiques les plus influents de la période républicaine, l'un des plus grands écrivains latins et un avocat hors pair. Chacune de ces compétences conditionne directement le discours qu'il tient sur les Gaulois et surtout sur leur religion. Aucune des informations qu'il nous donne sur eux ne doit donc être séparée ni de l'œuvre dans laquelle elle apparaît ni du contexte où elle s'inscrivait.

De manière tout à fait caricaturale, Cicéron nous donne l'exemple de l'usage qu'un Romain pouvait faire de l'image des Gaulois à des fins politiques, juridiques ou philosophiques. En 69 av. J.-C., dans une plaidoirie célèbre, le *Pro Fonteio*, il déclare : « Les autres peuples soutiennent des guerres pour leurs religions, eux (les Gaulois) ils les font contre les religions de tous les hommes, [...] c'est aux dieux immortels qu'ils s'attaquent. Ce sont ces nations qui jadis loin de leur demeure sont allées jusqu'à Delphes, jusqu'à l'Apollon Pythien, l'oracle de la terre entière, pour l'abîmer et le piller. [...] ils sont amenés par une quelconque peur à croire que les dieux doivent être apaisés, souillent leurs autels et leurs temples de victimes humaines et ne peuvent pratiquer aucun culte sans l'avoir profané auparavant par un tel crime[1]. » La condamnation de la religion gauloise est terrible, elle marquera durablement les esprits et cette tache portée sur elle par le grand intellectuel latin ne parviendra jamais à s'effacer.

Pourtant, le même auteur, vingt-trois ans plus tard, dans un traité philosophique, le *De divinatione*, écrit dans un dialogue qui est

1. Cicéron, *Pour M. Fonteius*, XIII-XIV, 30-31.

censé rapporter les propos qu'il tient à son frère Quintus : « Cet art divinatoire n'est pas négligé non plus par les peuples barbares, puisqu'il y a les Druides en Gaule et parmi eux, l'Éduen Diviciac, ton hôte et ton panégyriste, que j'ai connu et qui déclarait que la nature des choses, ce que les Grecs appellent « physiologie », était connue de lui, disait aussi prévoir l'avenir, d'une part par les augures, d'autre part par la conjecture[1]. » Ainsi donc tous les Gaulois ne seraient pas des barbares, certains seraient capables de procéder à un art augural, digne des Grecs et des Romains. Ils seraient, de plus, en mesure de fréquenter des intellectuels et des hommes politiques romains de premier plan, tels que les frères Cicéron. Ces augures gaulois, et notamment l'Éduen Diviciac, pratiquaient-ils régulièrement le type de sacrifice évoqué dans le *Pro Fonteio* ? Évidemment on en doute. Et l'on se demande si, dans les deux textes, on a affaire aux mêmes hommes. Il y a une évidente contradiction qu'on ne peut passer sous silence ou résoudre en oubliant le passage du *De divinatione*, comme ce fut le cas de la plupart des historiens jusqu'au XXe siècle.

Cicéron a dû rencontrer intellectuellement les Gaulois, et plus précisément les druides, dès l'année 77-76, quand il se rendit dans l'île de Rhodes pour suivre l'enseignement de Poseidonios d'Apamée. Ce dernier[2], une dizaine d'années plus tôt, avait accompli un ou peut-être plusieurs voyages à Marseille, dans la *Provincia*, et il s'était même aventuré dans les terres gauloises de la Celtique. Le spectacle auquel il avait pu assister, les conclusions qu'il tira de ses observations l'avaient fortement impressionné et il ne fait guère de doute qu'au cours d'une période d'enseignement d'une année il eut l'occasion de s'en entretenir avec un esprit aussi brillant que Cicéron. Trente ans plus tard, quand il écrit le *De divinatione*, ce disciple de Poseidonios se souvient assurément des conversations qu'il eut avec lui au sujet des druides. Le mot grec « *physiologia* » qu'il met dans la bouche de Diviciac ne faisait pas naturellement partie du vocabulaire de l'Éduen pas plus que de celui du Romain mais rappelle évidemment la philosophie

1. Cicéron, *De la divination*, I, 41, 90.

2. M. Laffranque, *Poseidonios d'Apamée, essai de mise au point*, Paris, Presses universitaires de France, 1964.

ancienne des Ioniens dont Poseidonios avait pu remarquer qu'elle était proche de la pensée des druides.

Cicéron avait-il oublié ce qu'il avait alors appris ? Certainement pas. Mais il savait feindre d'ignorer. Son activité d'avocat et d'homme politique pouvait en de nombreuses circonstances se démarquer radicalement de ses convictions intellectuelles. Cicéron ne cherchait nullement à mettre en accord ses actions politiques ou sociales avec sa pensée. La tâche lui était d'autant plus facile que les plaidoyers qu'il prononçait se voulaient de purs exercices de rhétorique. L'image y était reine, elle prenait des formes diverses, tantôt poétiques, tantôt caricaturales. Leurs seuls points communs étaient le trait forcé qui les dessinait et le peu de cas qu'elles faisaient de la réalité. Il fallait seulement qu'elles évoquent chez l'auditeur et, plus tard, quand des copies en seraient diffusées, chez le lecteur des souvenirs, des réminiscences de connaissances mais plus souvent des lieux communs qui confortaient ceux-ci dans leurs opinions. Le but de ces plaidoiries était non seulement de faire gagner les clients, mais de produire de grands effets de rhétorique, et la qualité des arguments pouvaient le céder à la beauté du discours.

Dans le cas du *Pro Fonteio*, Cicéron avait à défendre Fonteius[1], chevalier comme lui, et ancien gouverneur de la province Narbonnaise mis en accusation par ses anciens administrés, des Gaulois Allobroges venus à Rome pour défendre leur cause. Ces derniers reprochaient, à juste raison semble-t-il, à leur ancien gouverneur d'avoir ruiné la province et ses habitants sous le poids des impôts et des taxes et de s'être même enrichi personnellement. La méthode

1. Fonteius s'était comporté de la même manière que Verrès en Sicile, qui avait pillé les biens des Grecs et des populations locales. Ce dernier avait été mis en accusation, cette fois par Cicéron lui-même (*Seconde action contre Verrès*). Et c'est cette action retentissante qui incita peut-être les Allobroges, sous la conduite d'Indutiomar, à envoyer une ambassade à Rome et à chercher un accusateur, un certain Plétorius. Quant à Fonteius, il eut peut-être plusieurs défenseurs, comme c'était parfois le cas. Le plus célèbre ne fut autre que Cicéron qui dut défendre un administrateur de province accusé des mêmes crimes que Verrès, qu'il n'avait pourtant pas hésité à mettre en accusation. Mais il est vrai, comme le fait remarquer Camille Jullian (*Histoire de la Gaule*, *op. cit.*, II, p. 119-120), que contre Verrès il défendait des Grecs et des Italiques, tandis que pour Fonteius il n'accusait que des Gaulois.

de défense de Cicéron est simple, il l'expose de façon lapidaire dans le traité *De oratore*: «Dans nos procès, au moins dans nos procès criminels, la défense la plus ordinaire consiste à nier le fait. Dans les causes de concussion, qui sont si graves, il faut nier presque tout[1].» Ainsi procède-t-il dans cette affaire. Il défie l'accusation d'apporter les preuves matérielles des malversations. Il refuse toute valeur au témoignage des Gaulois. Et pour cela il dispose d'un argument imparable: comment peut-on croire des gens qui procèdent à des sacrifices humains et s'attaquent aux dieux des Grecs et à leur oracle le plus sacré?

Le plaidoyer du *Pro Fonteio* pourrait paraître mineur dans la longue histoire de la découverte des druides. En réalité, il s'agit d'un texte fondateur pour toute une tradition qui a fait de la religion gauloise une religion sanglante où le sacrifice humain était monnaie courante. La notoriété de son auteur donnait une caution inébranlable à cette théorie, elle lui apportait également un point d'ancrage chronologique de la plus haute importance. En 69 av. J.-C. encore Cicéron parlait au présent des pratiques sacrificielles des Gaulois, on pouvait donc estimer qu'elles avaient perduré au moins jusqu'à la conquête romaine, ce que semblaient confirmer des auteurs du début de notre ère, Pline l'Ancien et Lucain. Longtemps, les historiens de la religion ont donc estimé que les propos du *Pro Fonteio* comportent une part non négligeable de vérité. Les conséquences en ont été au plus haut point néfastes pour l'image des druides. Eux dont César affirme qu'ils contrôlaient l'ensemble de la religion gauloise ne pouvaient être qu'en accord avec ces rites sanglants. Une lecture au pied de la lettre des textes de Cicéron et de César pouvait même conduire à la conclusion que les druides eux-mêmes procédaient au sacrifice humain.

En effet, le second texte de Cicéron, celui du *De divinatione*, dont on verra tout ce qu'il apporte à la connaissance positive des druides, n'est pas non plus sans défaut et peut, d'une certaine manière, renforcer l'opinion négative qu'on peut se forger de la religion gauloise et de ses ministres. Dans ce traité, de nature philosophique, Cicéron ne parle que d'une seule fonction des druides, la divination.

1. Cicéron, *De l'orateur*, II, 25, 105, trad. Edm. Courbaud, Paris, Les Belles Lettres, «Collection des universités de France», 1927, p. 49.

En ne précisant pas leur place dans la société et leur origine sociale, il laisse la place à toutes les hypothèses, surtout les plus fantaisistes, celles justement qu'il avait suscitées dans ses œuvres antérieures, le *Pro Fonteio* et le *De re publica*. Or, quand il écrit ces lignes, depuis près de deux siècles des philosophes grecs et surtout les premiers historiens de la philosophie s'accordent à reconnaître un rôle de sages aux druides. Le traité *La Magie*, attribué à Antisthène de Rhodes, et Sotion l'affirment déjà par écrit. Cicéron connaît ces œuvres mais probablement ne partage-t-il pas leurs vues sur les sagesses barbares. Il est lui-même le meilleur représentant de la culture gréco-romaine qui voit son apogée à Rome à la fin de la République, celle qui essaie d'allier l'héritage spirituel des Grecs et la puissance politique et économique des Romains.

Dans la nouvelle géographie humaine qui règne dans le monde méditerranéen, les Barbares, comme se plait à les appeler encore Cicéron, ont une place bien définie: elle n'est reconnue que dans le jeu stratégique et commercial, certainement pas dans celui de la culture. Aussi, cet esprit, finalement pas aussi éclairé qu'on a voulu le dire, n'est-il pas prêt à reconnaître que les Gaulois peuvent avoir une pensée originale, susceptible d'être placée au même niveau que la philosophie des Grecs, que les Romains eux-mêmes ne parviennent pas à égaler. Cette forme d'obscurantisme l'empêche de témoigner, à travers son œuvre, des traits les plus brillants de la civilisation celtique qui n'avaient pas échappé à ses maîtres grecs.

César est, à cet égard, plus prosaïque encore. Il ne parle qu'une seule fois des druides et de la religion, cependant dans une longue digression sur les Gaulois et leurs mœurs, au livre VI de la *Guerre des Gaules*, un texte de plus de cent cinquante lignes qui en fait la principale source documentaire littéraire sur la civilisation gauloise. Cet « excursus ethnographique », comme l'ont appelé les philologues, apparaît soudainement en plein récit des événements de l'année 53, sans qu'aucune raison ne justifie précisément cette place dans l'œuvre[1]. La seule raison objective que l'on trouve à sa

1. C'est pourquoi certains historiens ont pensé tout d'abord qu'il s'agissait d'une interpolation, l'insertion par des copistes d'un texte étranger à l'œuvre. Aujourd'hui tout le monde s'accorde à reconnaître qu'il s'agit bien d'un texte de

position dans l'économie générale de l'œuvre est de masquer une absence de résultats militaires voire des échecs dans la campagne de l'année 53. L'auteur n'aurait donc pas procédé à cette description par seule passion de la civilisation gauloise. La preuve en est que dans le reste de l'œuvre il n'est plus jamais question de ces aspects sociaux et religieux et plus particulièrement des druides. Eux, qui occupent une place importante dans le passage en question, ne réapparaissent à aucun autre moment dans le récit des événements militaires.

La recherche philologique allemande qui, depuis le début du XIXe siècle, s'est penchée sur l'œuvre en grande partie disparue de Poseidonios a montré que tout ce passage du livre VI de César est directement issu du livre XXIII des *Histoires* de Poseidonios. Il ne s'agit pas d'une simple copie mais d'un résumé plus ou moins fidèle, comme le sont les deux autres principaux résumés que l'on en connaît, ceux de Strabon [1] et de Diodore de Sicile [2]. César, pour masquer les réelles difficultés militaires de l'année 53 et pour boucher le trou ainsi créé dans le récit, aurait donc procédé à ce travail, qui lui fut plus difficile qu'aux deux autres historiens. Les *Histoires* étaient écrites dans une langue étrangère, le grec, qu'il lisait bien mais qui l'obligea à des adaptations, des transpositions dans le vocabulaire. De tels efforts intellectuels dans une période [3] très riche de sa vie, tant du point de vue militaire que politique, font supposer que d'autres motivations justifiaient aussi cette description de la civilisation gauloise.

Grâce à elle, en effet, César se pose auprès des membres du sénat [4] romain et de ses futurs lecteurs comme un connaisseur des Gaulois et, de façon implicite, comme leur colonisateur. La nature

---

César, placé par lui volontairement à cette place. Néanmoins, force est de constater que cet intéressant tableau des Gaulois est un peu incongru.

1. Strabon, *Géographie* ; une grande partie du livre IV met à contribution Poseidonios.

2. Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique*, V, 24-32.

3. César, *Guerre des Gaules*, trad. L.-A. Constant, Paris, Les Belles Lettres, 1978, « Collection des universités de France », 1978 (11e tirage), p. IX.

4. Avant d'être l'œuvre littéraire que l'on connaît, la *Guerre des Gaules* fut une suite de rapports envoyés au sénat romain, destinés à faire état des progrès militaires de César et à justifier ses demandes de nouveaux moyens financiers.

de sa description de la géographie des Gaules et de la société gauloise s'en ressent. Il s'évertue à dessiner une Gaule homogène, ramassée sur elle-même, comme l'est la France actuelle, fermée par des frontières naturelles ou fortes. Selon lui, tous les peuples Gaulois, à l'intérieur de ce grand hexagone tronqué par la Province, se répartiraient en trois grands ensembles, Celtique au centre, Aquitaine au sud-ouest, Belgique au nord de la Seine, dans lesquels les peuples auraient mêmes mœurs et même langue[1]. La simplification est outrancière[2]. La réalité est tout autre. Les peuples sont de toutes tailles, certains ne comprenant qu'une seule tribu alors que d'autres en regroupent plusieurs (des *pagi*) à l'intérieur de vastes confédérations. Les régimes politiques sont différents : quelques-uns sont encore gouvernés par des rois, mais la plupart disposent d'assemblées et de constitutions plus ou moins élaborées. Enfin, petits ou puissants, ces peuples ont des relations complexes de clientèle avec leurs voisins comme avec des alliés qui peuvent être lointains et se situer dans l'une des trois autres régions.

Cette schématisation de la géographie des Gaules est entreprise par César dès le début de son ouvrage. Le but en est évident : il s'agit de montrer que les territoires celtiques des bords de l'océan Atlantique forment un véritable pays, qui est susceptible d'être conquis. Mais pour persuader le sénat de continuer d'investir dans cette guerre de conquête, il faut encore lui prouver que le pays en question est colonisable. Pour la grande majorité des Romains, les Gaulois sont avant tout les habitants de la *Provincia*, ils ignorent souvent qu'il existe d'autres Gaulois, plus septentrionaux. Les intellectuels et ceux qui disposent de suffisamment de connaissances historiques savent aussi que le peuplement du nord de l'Italie

1. *Ibid.*, I, 1, 1-3.

2. Elle l'est à deux niveaux. Celui des frontières tout d'abord : les Gaulois ne se différenciaient pas autant qu'il le laisse croire des Germains au nord-ouest et des peuples du sud de l'île de Bretagne (actuelle Angleterre). Ils étaient tous des Celtes et formaient souvent des tribus parentes. Le Rhin, comme la Manche, n'étaient que des frontières artificielles, créées intellectuellement par César (qui pour cela aussi s'était servi des travaux géographiques de Poseidonios) et qui ne devinrent une réalité qu'à l'époque de ses successeurs, Auguste et Claude. Le second niveau de simplification se traduit par la prétendue homogénéité des peuples à l'intérieur des trois grands ensembles ethniques.

est d'origine gauloise (l'ancienne Cisalpine). Ces deux anciens territoires gaulois suffisent à prouver que les Gaulois peuvent être intégrés à l'Empire romain. Encore faut-il montrer que les Celtes du nord sont aussi d'authentiques Gaulois. C'est la tâche que se donne le fameux passage du livre VI.

Dans l'exposé de six pages (de l'un de nos livres actuels) que César fait de la société gauloise, la religion et les druides occupent une place assez considérable, près de deux pages pour la première et plus de deux pour les seconds, alors qu'il ne dit pratiquement rien de la plèbe, très peu des *equites* (« chevaliers », qui sont l'équivalent de la noblesse) et rien du tout de l'économie, de l'habitat ou de la technologie, domaines dont sa source (Poseidonios) avait pourtant largement traité. Les informations reproduites par César obéissent donc à un parti pris évident. La motivation principale est certainement d'effacer la mauvaise impression laissée par des écrits, tels que ceux de Cicéron, et toutes les images caricaturales qui se colportaient à Rome sur les Gaulois, leur barbarie, leur caractère belliqueux, leur religion sanglante. Si César n'élude pas le problème du sacrifice humain – qui à l'évidence représente pour les Romains la plus grande tare des Gaulois –, il le minimise et l'interprète en grande partie comme une peine capitale. Mais surtout il atténue l'effet négatif de son évocation relativement neutre par une description toute classique du panthéon des Gaulois qui, si l'on en croit l'auteur, serait à peu près l'équivalent de celui des Romains ou des Grecs [1].

Mais l'essentiel du travail de séduction du lecteur romain a été fait au préalable par la présentation très positive des druides. Pour César, ce sont des individus hors du commun, versés dans les études et les sciences, qui participent à toutes les grandes activités sociales, l'éducation, la justice, la religion, la législation, etc. Parce qu'ils sont le seul groupe social vraiment présenté dans le détail et parce qu'ils apparaissent comme des êtres raisonnables, cultivés, ouverts à toute forme de connaissance, les druides se montrent, dans le texte de César, sous les traits des futurs intermédiaires de Rome, ceux avec lesquels la colonisation pourra se faire.

1. On verra *infra* (chap. VIII, p. 230-236) ce qu'il faut penser de la liste des dieux gaulois que livre César.

Si César n'avoue pas explicitement qu'il privilégie volontairement la place des druides dans leur société, le contexte littéraire (c'est-à-dire sa source principale et les autres copies de celle-ci) révèle cependant la manœuvre qu'il opère en leur faveur. Le texte de la *Guerre des Gaules* est le seul, en effet, à ne parler exclusivement que des druides et à ne même pas prononcer les noms des bardes et des *vates*. Or, les trois autres copistes de Poseidonios[1] non seulement citent tous trois ces deux autres catégories d'« intellectuels » mais encore les placent avant les druides. César passe donc sous silence leur existence et les dépouille de leurs attributs pour en parer précisément les druides. Cette manipulation des faits n'est évidemment pas dirigée contre les druides dont elle accentue encore plus le prestige. Cependant, à vouloir bien faire, le conquérant de la Gaule en fait trop et, plus encore peut-être que Cicéron, il participe à la création du mythe des druides. Il en érige pour ainsi dire la base : de la même manière que les druides sont omniprésents dans son « excursus géographique », ils le deviendront chez tous ceux qui s'en inspireront.

Aucun historien des Gaulois[2] ou des religions antiques ne semble, en tout cas, avoir remarqué que César est le seul à évoquer le rôle religieux des druides. Diodore de Sicile qui, dans la reproduction des détails, est le plus fidèle au texte de Poseidonios, précise qu'ils sont des philosophes et des théologiens. Strabon en fait des philosophes, des savants et des juges. Timagène[3] les décrit seulement comme des intellectuels un peu éthérés. À l'exception de César, aucune de ces sources anciennes ne signale que les druides ont la charge du culte, de toutes les fêtes religieuses et des sacrifices qui en sont le moment fort. Or, César écrit pourtant avec force détails : « Ils s'occupent des choses divines, ils organisent les sacrifices publics et privés et expliquent les points de religion[4]. » Ces formules pléonastiques renforcent d'autant notre suspicion qu'elles sont ambiguës. « *Rebus divinis* » signifie généralement

1. Strabon (voir p. 41, n. 1), Diodore (p. 41, n. 2) et Ammien Marcellin, *Histoire*, XV, 9.
2. À l'exception peut-être de N. K. Chadwick, *The Druids*, *op. cit.*
3. Dans la copie que fait de son œuvre Ammien Marcellin (voir *supra*, n. 1).
4. César, *Guerre des Gaules*, VI, 13, 4.

« religion », « culte » mais plus littéralement ce sont « les choses qui concernent les dieux », autrement dit la théologie. La troisième formule (« *interpretantur religiones* ») peut avoir exactement le même sens : « expliquer les croyances », c'est encore une fois pratiquer la théologie, une occupation philosophique ou spirituelle que Diodore effectivement reconnaît aux druides, activité toute intellectuelle et qui se distingue nettement de la pratique du sacrifice. Or, si l'on examine d'un peu plus près la seconde formule (« *procurant sacrificia publica ac privata* », littéralement « ils veillent à l'organisation des sacrifices publics et privés »), on se rend compte qu'elle n'est pas aussi limpide qu'on l'a dite et qu'elle n'implique pas la réalisation même du sacrifice [1], elle exprime seulement l'idée que ce sont les druides qui les organisent ou mieux les autorisent, comme César l'avoue clairement quelques lignes plus loin quand il rapporte que la peine principale prononcée par les druides est l'interdiction de la participation au sacrifice.

L'analyse montre donc que César développe ici une information capitale qui se trouvait chez Poseidonios, selon laquelle les druides, à côté de la philosophie, pratiquent la théologie, deux domaines de la pensée qui commencent à se séparer dans la pensée des Grecs et des Romains à la fin du IIe siècle av. J.-C., mais qui chez les Gaulois, à la même époque, n'étaient pas encore distincts, pas plus que ne l'était la philosophie des activités scientifiques. Tout était affaire de pensée pure. César joue sur ce registre pour laisser entendre que les druides ont une action directe sur les pratiques religieuses, autrement dit sur les sacrifices. Son but est de laisser penser au lecteur qu'ils contrôlent parfaitement le culte et notamment le sacrifice humain qui posait tant problème aux Romains. Nous verrons que le fonctionnement de la religion et de la société gauloises n'était pas aussi idéal ni au moment de la conquête césarienne ni même dans les deux siècles qui l'ont précédée.

Ce faisant – et encore une fois pour la bonne cause –, César crée, pratiquement de toutes pièces, le mythe du druide-grand prêtre.

1. Si César avait voulu dire que les druides procédaient au sacrifice eux-mêmes, il aurait employé l'expression *facere sacrificium*.

Pline, Lucain, Tacite, une image poétique

Lorsque Cicéron et César écrivent, au milieu du Iᵉʳ siècle av. J.-C., les druides, contrairement à ce que l'un et l'autre laissent entendre, ont déjà chez de nombreux peuples gaulois quitté la scène politique et sociale[1]. L'Éduen Diviciac[2], dont Cicéron nous dit incidemment qu'il est druide, fait figure d'exception. Si César, qui le côtoie pendant plusieurs années, ne le qualifie jamais de cette façon, c'est que Diviciac lui-même ne se présentait pas ainsi, mais plutôt comme un aristocrate, sénateur et chef de guerre. Il n'était druide que par sa formation, il n'y avait, en effet, en Gaule même que des écoles druidiques. Mais chez les Éduens, les druides ne jouaient plus aucun rôle perceptible pour un étranger de passage. Cette place, déjà très limitée avant la conquête romaine, s'est réduite quasiment à néant dans les dernières décennies précédant notre ère. C'est pourquoi les voyageurs grecs et romains ne peuvent plus obtenir sur les druides d'informations qui soient d'actualité, les historiens et géographes qui veulent évoquer une Gaule encore gauloise doivent puiser leur substance dans des ouvrages plus ou moins anciens. Leurs enquêtes n'ont plus le but ethnographique que pouvaient avoir celles d'un Poseidonios d'Apamée et, dans une moindre mesure, de ses prédécesseurs, Éphore et Timée. Une telle préoccupation n'avait plus de raison d'être, puisque la Gaule en tant que réalité ethnique et politique était en train de disparaître. Les auteurs, qui sollicitent les druides pour leur évocation de ce qui est déjà du passé, le font donc toujours pour des raisons personnelles : la figure des druides leur permet surtout de donner une couleur authentiquement gauloise à la description qu'ils font de la Gaule et des Gaulois.

Trois auteurs latins, au cours du premier siècle de notre ère, livrent des textes sur les druides, assez courts mais déterminants dans la construction du mythe des druides. Ce sont Pline l'Ancien

1. Ce déclin des druides et leur lente disparition seront exposés plus en détail, *infra*, chap. X.

2. Sur ce personnage, voir *infra* le chap. X, qui lui est consacré.

dit aussi le Naturaliste, Lucain et Tacite. Tous trois ont en commun une origine non romaine au sens strict : Pline est née à Côme dans l'ancienne Cisalpine, Lucain en Espagne à Cordoue, Tacite en Italie transpadane ou, peut-être, en Narbonnaise. Leurs œuvres respectives se ressentent de ces origines gauloises ou espagnole. Contrairement à Cicéron et César, ils n'opposent aux Gaulois aucune idéologie politique pro-romaine. Pour autant, ils ne défendent nullement les valeurs de la civilisation celtique. Ils utilisent seulement la Gaule et ses habitants pour des clichés qui n'ont d'autre but qu'esthétique.

Pline est assurément, avec César, celui qui a contribué le plus efficacement à façonner une image des druides qui leur est restée attachée à jamais. Dans son immense encyclopédie, *Histoires de la nature*[1], il les cite à quatre reprises dans des passages également instructifs. L'histoire populaire n'en a retenu qu'un seul, le plus long et le plus suggestif, il est vrai. Chacun le connaît, au moins de façon indirecte par son utilisation dans les livres scolaires, les images d'Épinal et plus récemment dans une bande dessinée célèbre, c'est celui de la cueillette du gui. Pour bien comprendre comment la description initiale a fait l'objet de déformations, tantôt accidentelles, tantôt volontaires, il est nécessaire de revenir au texte original. En voici une traduction, la plus proche du latin :

> Les druides – c'est ainsi qu'ils appellent leurs mages – n'ont rien de plus sacré que le gui et l'arbre dans lequel il croît, à condition que celui-ci soit un rouvre [...]. Il est tout à fait rare de trouver le gui dans ces conditions, quand c'est le cas il est recueilli avec une grande vénération et avant tout lors de la sixième lune qui chez les Gaulois désigne le début des mois, des années et des siècles qui comptent trente années, parce que la lune [à ce moment] possède déjà suffisamment de force sans être au milieu de sa course. Ils appellent [le gui] dans leur langue « celui qui guérit tout ». Après avoir préparé au pied de l'arbre et selon les rites le sacrifice et le repas religieux, ils amènent deux taureaux de couleur blanche dont les cornes sont attachées pour la première fois. Un

1. Dans laquelle, selon ce qu'il déclare lui-même dans sa préface, sont consignés « 20 000 faits extraits de la lecture d'environ 2 000 volumes ».

prêtre paré d'un vêtement blanc monte dans l'arbre, avec une serpe d'or il coupe le gui : celui-ci est recueilli dans un sayon blanc. Ensuite ils immolent les victimes en priant le dieu d'être propice à ceux à qui il l'a donné[1].

Rares sont les textes antiques décrivant des rites étrangers aux Romains qui soient d'une telle précision. À deux exceptions près concernant l'identité des acteurs – Pline parle d'un prêtre (*sacerdos*) qui monte sur l'arbre là où on attendrait un druide ; qui sont ces « ils » qui immolent les victimes animales ? –, on a là un modèle quasi parfait de rapport ethnographique.

Assurément, Pline ici suit au plus près sa source. Le souci des détails, les précisions de nature astronomique et d'ordre rituel font penser que cet auteur est probablement[2], une fois de plus, Poseidonios, le seul qui ait pu consacrer autant de lignes à décrire un rite qui devait paraître relativement anodin à ses contemporains. On n'analysera pas dès maintenant la nature des informations, telles qu'elles sont rapportées de façon objective par Pline (la seule critique qu'on puisse lui faire est de traduire, au début du texte, « druides » par « mages »). On se souciera seulement d'examiner comment ce texte a été reçu par ses lecteurs pendant près de deux mille ans. En fait, il a suscité les mêmes erreurs de lecture que celles dont s'était rendu coupable son auteur.

Pline avait présenté ce rite bien particulier qu'il avait, au demeurant, parfaitement reproduit en le sortant de son contexte, celui d'un vaste exposé de la religion gauloise, lui-même partie d'un tableau de la civilisation où une grande place était consacrée aux druides et à leur rôle social. Ses lecteurs agissent de la même manière avec ce texte qui, privé de son contexte, n'est plus contraignant : les druides ne sont pas définis socialement, les lieux sont incertains. Des premiers comme des seconds, on peut donc dire n'importe quoi, on peut s'appesantir sur les uns plutôt que sur les autres. Mais c'est évidemment à propos de la figure des druides

1. Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, XVI, 95, 249.

2. Cependant, s'il s'agit de Poseidonios, cela n'a pu être que de façon indirecte, à travers Trogue Pompée que Pline cite comme l'une de ses sources pour le livre XVI, alors qu'il ne mentionne pas Poseidonios.

que les quelques lignes de Pline ont été le plus sollicitées. Trois images ont été plus particulièrement retenues: le druide vivant dans de profondes forêts, le mage vêtu de blanc armé d'une serpe d'or, le sacrificateur. Quelques auteurs n'en ont retenu qu'une. Mais, le plus souvent, ces images ont été fondues pour façonner des personnages dont la réalité est improbable: des sortes de grands sages, vêtus d'étoffes immaculées, disposant d'outils aussi exceptionnels qu'une serpe d'or mais vivant au fond des forêts pour n'y accomplir que deux tâches répétitives, la cueillette du gui et le sacrifice de grands animaux. Pourquoi, pour qui, dans quel cadre social ?

Les moines médiévaux qui ont recopié le manuscrit et l'ont annoté, les humanistes de la Renaissance qui se sont emparés de ce précieux patrimoine, même les historiens du XIXe siècle ne se sont pas posé cette question. Les forêts dont parle nécessairement Pline (puisque c'est en elles que se rencontre exceptionnellement le rouvre porteur de gui) ont également attiré l'attention des commentateurs. Pour les hommes du Moyen Âge qui n'avaient aucune connaissance de la Gaule antique, elles ne pouvaient être que le lieu de vie ordinaire des Gaulois, ces Barbares qui passaient leur temps à faire la guerre et ne connaissaient aucune autre forme d'économie. Mais à partir du milieu du XIXe siècle, quand les historiens disposèrent d'une meilleure connaissance de la civilisation gauloise, cette thèse ne put plus être conservée, on considéra dès lors que les forêts et les bois n'abritaient que les druides et leurs pratiques sacrificielles.

Ainsi, bien involontairement, par son manque de curiosité et d'esprit scientifique, Pline l'Ancien, tout en nous livrant un témoignage capital sur la religion des Gaulois et sur l'une de leurs croyances, faisait naître le mythe du druide vivant reclus dans les forêts les plus profondes, celles où non seulement il procédait à la cueillette du gui, mais où il accomplissait aussi le principal rite religieux, le sacrifice animal. Il serait assez facile ensuite pour des historiens sans méthode de faire l'amalgame avec le sacrifice humain dont les Gaulois conservaient la triste réputation et avec des monuments considérés à tort comme celtiques, les dolmens. La vision la plus positive présente les druides comme de vieux sages vêtus de blanc et cueillant une plante sacrée. La vision la plus noire les met en scène au cours d'horribles sacrifices humains perpétrés

sur un autel de pierre à l'abri des frondaisons. Dans les deux cas, ce qui stimule cette imagination débridée, c'est l'involontaire poésie de Pline. Tous les éléments mis en œuvre pour le rite (l'espace sylvestre, la blancheur des vêtement, des baies de gui et des animaux sacrifiés, l'éclat de l'or) évoquent, en effet, la solennité, le décorum, une sorte de grandeur qui s'oppose paradoxalement à la barbarie de ceux qui sont censés bénéficier de la cueillette magique.

C'est la même poésie ambivalente que l'on trouve, sous une forme exacerbée, chez Lucain. Il s'agit ici d'un vrai poème, d'une épopée dans la tradition des plus grandes, consacrée à la guerre civile entre César et Pompée. Le titre original ne nous est pas connu, aussi les différents éditeurs l'ont appelée tantôt *La Guerre civile*, tantôt *La Pharsale*[1]. Deux passages importants de son poème concernent les Gaulois et, pour une faible part, les druides. Mais ils auront, comme le texte de Pline, la plus grande importance sur la construction de leur mythe.

Le premier passage se trouve au livre I, vers 392-465 :

> Vous aussi bardes, *vates*, qui par vos louanges sélectionnez les âmes vaillantes de ceux qui périrent à la guerre pour les conduire à un séjour immortel, vous avez répandu sans crainte ces innombrables chants. Et vous, druides, les armes déposées, vous avez repris vos rites barbares et la coutume sinistre des sacrifices. À vous seuls il est donné de connaître comme de les ignorer les dieux et les puissances célestes. Vous habitez de hauts sanctuaires parmi des bois sacrés retirés. Selon vos maîtres, les ombres des morts ne gagnent pas les séjours silencieux d'Érèbe ni les royaumes blafards du Dis qui habite sous la terre : un même esprit anime nos corps dans un autre monde, la mort est le milieu d'une longue vie, si vous chantez des vérités.

1. Lucain, jeune et brillant poète, qui vécut brièvement dans l'intimité des plus grands (neveu de Sénèque, il était l'ami de Néron qui l'obligea à se suicider à vingt-six ans), y révèle une nature tourmentée, un goût pour l'horrible qui sont dus à la fois à sa formation stoïcienne, aux événements sombres qu'il connut et peut-être à son origine espagnole. Les faits gaulois ne pouvaient donc que l'intéresser pour la composition de ses tableaux hauts en couleur. Ceux-ci connurent un grand succès au Moyen Âge et à l'époque baroque.

Le texte est d'une grande richesse et d'une non moins grande précision dans l'exposé des croyances, notamment celle en l'immortalité de l'âme. Il souffre cependant à nouveau, comme on a pu le déplorer pour Pline, d'une confusion certaine sur l'identité des acteurs. Les trois grands groupes d'intellectuels, bien décrits par Poseidonios et conservés par Diodore et Strabon, sont présents ici mais dans un désordre dommageable. Les bardes sont associés aux *vates* dans les cérémonies funéraires qui doivent guider quelques âmes vers un séjour paradisiaque. Les druides sont également assimilés aux bardes par leurs chants mais sont surtout considérés comme de simples prêtres et, plus grave, comme les sacrificateurs qui accomplissent le sacrifice condamnable, qualifié de « *sinistrum* », autrement dit celui de victimes humaines. À côté de ces approximations figurent des renseignements de la plus haute importance sur les croyances et les lieux de culte, mais ce ne sont évidemment pas eux que les lecteurs retiennent. De ces lignes, ils se souviendront surtout que les druides seraient des prêtres et qu'ils pratiqueraient eux-mêmes les rites les plus barbares.

Le second texte se trouve au livre III, vers 399-452. Il exploite plus encore la veine sinistre et abuse des évocations effrayantes. Le sujet en est la description d'un bois sacré dans l'arrière-pays de Marseille. Le tableau est particulièrement macabre :

> Il y avait un bois sacré qui depuis les temps les plus anciens n'avait jamais été profané, entourant de ses branches entrelacées les ténèbres et les ombres glacées, à l'écart des mouvements du soleil [...]. Des autels y sont érigés sur des tertres sinistres et tout arbre y est purifié d'un sang humain. [...] les oiseaux même craignent de se poser sur ces branches et les bêtes sauvages d'y trouver un repaire [...]. Ces arbres qui ne présentent leur feuillage à aucune brise font frissonner d'horreur. [...] les sinistres simulacres des dieux manquent d'art et se dressent informes sur des troncs coupés. La pâleur même du chêne frappe d'épouvante [...]. Que Phébus soit au zénith ou qu'une nuit noire remplisse le ciel, le prêtre lui-même a peur d'y pénétrer et redoute d'y surprendre le maître du lieu.

Ce n'est évidemment pas de la grande poésie et Lucain est ici bien loin de son modèle, Virgile. Mais la peinture est efficace et a marqué les esprits. La plupart des auteurs postérieurs se remémoreront,

consciemment ou non, ces vers quand ils affirmeront que les druides pratiquaient couramment les sacrifices humains. Ainsi, Lucain, plus encore que Pline, porte la plus grande responsabilité dans la formation de l'image la plus détestable des druides, celle qui en fait de froids meurtriers pour la cause religieuse. Cependant, pas plus que Pline, il n'en eut le dessein. Sa seule motivation était la recherche de puissantes figures poétiques qu'il a puisées chez de bons auteurs, qu'il a souvent recopiées fidèlement dans leurs détails mais sans le souci de reconstituer une réalité historique.

Le troisième auteur, Tacite[1], n'est pas poète – son œuvre est historique – et plutôt que la poésie involontaire, il pratique une rhétorique imagée. Comme Sénèque, dont il fut le biographe occasionnel, en même temps qu'un admirateur critique, il montre un indéniable caractère moralisateur. « Il est si plain de sentences qu'il y en a à tort et à droict ; c'est une pépinière de discours éthiques et politiques, pour la provision et ornement de ceux qui tiennent rang au maniement du monde », dit Montaigne[2] de son œuvre. C'est ce qui en fait l'originalité, le charme même. Une histoire vivante avec des acteurs aux portraits solidement dessinés et dont la conduite est sans cesse interrogée et jugée. On le comprend, Tacite privilégie les événements, les hommes, la couleur en quelque sorte et cela se fait au détriment d'un effort de compréhension pour les peuples, leur façon de vivre. Les Gaulois, que Tacite connaissait bien, ainsi que les Germains et les Bretons, ne bénéficient sur ce plan d'aucun traitement de faveur.

1. Né en pays gaulois, ayant beaucoup voyagé dans les provinces romaines où il eut des charges administratives, il était plus qu'un autre préparé à observer sereinement la Gaule qui se romanisait, à saisir les bienfaits de l'ancien monde gaulois et à repérer ce qui pourrait en subsister dans la nouvelle civilisation, qu'on a appelée « gallo-romaine ». Malheureusement, son éducation scolaire filtra tout ce que son expérience d'administrateur ou d'observateur privilégié pouvait lui apporter. Il avait suivi une formation de rhéteur, comme il était classique de le faire, mais avec les meilleurs professeurs. Quand il avait dû choisir sa voie, il avait hésité entre la poésie et l'éloquence, il avait opté pour une forme particulière d'histoire, teintée de rhétorique, c'est-à-dire aussi finalement une poésie qu'on pourrait qualifier de dramatique.

2. *Essais*, III, 8.

Tacite ne cite les druides qu'à deux reprises, une fois dans ses *Annales* et l'autre dans ses *Histoires*. Mais il est nécessaire de joindre à ces deux textes un troisième où, bien qu'ils ne soient nullement mentionnés, le lecteur croit les voir. Dans les *Annales*, Tacite retrace[1] l'histoire romaine entre 14 et 68 apr. J.-C. Contrairement à son projet initial, il y fait preuve de partialité et se laisse emporter par les préjugés. On pourrait croire – comme le titre «*Les Annales*» le laisse penser, mais c'est un titre posthume dû aux éditeurs – que la documentation utilisée est de première main, c'est-à-dire puisée dans les archives officielles de l'État. Or ce n'est pas le cas, son auteur a travaillé en bibliothèque avec les écrits de ses prédécesseurs. Sa méthode historique est donc très en deçà de la réputation qui s'est attachée à son œuvre, «comme tous les grands historiens romains, il a voulu être un moraliste et un politique[2]». Sa vision des étrangers en souffre.

Le premier texte concernant les druides se trouve dans le récit de l'expédition du général Suetonius Paulinus, gouverneur de Bretagne, dans l'île de Mona[3], habituellement identifiée avec Anglesey. L'action se passe en 61 apr. J.-C., l'île est alors un foyer de rébellion, l'armée romaine y débarque et voici le spectacle qu'elle découvre: «Sur le rivage l'armée ennemie faisait face, dense en armes et en hommes; parmi elles couraient des femmes semblables à des furies, les cheveux dénoués et portant des torches. Autour d'elles des druides, les mains tournés vers le ciel, répandaient d'affreuses imprécations; l'étrangeté de ce spectacle ébranla les soldats qui, comme si leurs membres étaient paralysés, s'offraient aux coups sans bouger.» Cependant le général parvient à leur faire reprendre courage et vainc l'ennemi. «Dès lors une garnison fut installée chez les ennemis et leurs bois sacrés voués à de sauvages superstitions furent rasés: car ils croyaient pieux d'honorer leurs autels

1. Son but est, suivant ses propres mots, «de raconter le principat de Tibère et le reste, sans colère et sans partialité, passions dont les motifs sont loin de moi». Cette noble préoccupation qui devrait se démarquer de celle de ses prédécesseurs qui avaient écrit «sous la dictée de haines toutes fraîches», ne tient cependant pas toutes ses promesses.

2. Ph. Fabia, *Les Sources de Tacite dans les* Histoires *et les* Annales, Paris, Impr. nationale, 1893, p. 55.

3. Tacite, *Annales*, XIV, 30, 1-3.

du sang des prisonniers et de consulter les dieux dans leurs entrailles. »

L'immense popularité de Tacite, de la Renaissance au XIX[e] siècle, a donné le plus grand crédit à cette vision du druide à la face sombre, imprécateur, sorcier quasiment et sacrificateur de victimes innocentes. Mais quel crédit doit-on lui accorder ? Tacite raconte un événement militaire qu'il n'a pas lui-même vécu et qui s'est déroulé cinquante ans plus tôt. Ce laps de temps n'est pas suffisamment long pour que la mémoire des faits ait pu s'effacer, d'autant qu'il existait à Rome des archives officielles. Mais on sait que Tacite a surtout – et particulièrement à propos de ces événements – travaillé avec les livres de ses prédécesseurs, qui déjà faisaient la part belle à l'interprétation[1], autrement dit les détails (tout ce qui donne le caractère dramatique à la scène) qu'il rapporte ne sont pas fiables. Mais surtout le texte parle de lui-même : si le début du texte est crédible, sa fin trahit la copie grossière. La mention d'autels couverts de sang humain rappelle les phrases célèbres du *Pro M. Fonteio* de Cicéron que nous avons examinées plus haut. Quant au rite divinatoire consistant à explorer des entrailles humaines, il est directement tiré d'un texte de Diodore de Sicile[2].

Quoi qu'il en soit des sources de documentation ou d'inspiration de Tacite, les militaires romains qui détruisirent les sanctuaires bretons de l'île de Mona n'avaient, en tout cas, aucune possibilité de décider que le sang séché découvert sur les autels provenait d'humains plutôt que d'animaux sacrifiés, pas plus qu'il ne leur était possible de savoir que les victimes avaient été exécutées dans un but divinatoire[3]. À l'évidence, Tacite a cherché par ses emprunts aux auteurs plus anciens à rendre plus vivante sa description des bois sacrés, on peut donc se demander s'il n'a pas procédé de la même manière pour décrire l'armée bretonne défendant ses côtes. Or, ici encore les deux éléments dramatiques, la présence de femmes décrites comme des furies et celle de druides comme de

1. Tacite, *Annales*, éd. H. Goelzer, Paris, Les Belles Lettres, « Collection des universités de France », 1923, introduction, p. XIV.

2. Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique*, V, 31.

3. Diodore, d'ailleurs, recopiant Poseidonios qui écrivait dans les années 90 av. J.-C., déclarait déjà que de tels sacrifices humains étaient exceptionnels.

terribles imprécateurs, sont suspects. Les premières font immanquablement penser aux femmes des Cimbres et des Teutons qui paraissaient commander leurs époux et n'hésitaient pas à les tuer s'ils cherchaient à s'enfuir[1]. C'était le poncif de la femme barbare. Quant aux druides, on s'étonne de les voir là puisque César dit expressément qu'ils s'abstiennent d'aller à la guerre et que le principal privilège social dont ils bénéficient est justement l'exemption du service militaire[2].

Le deuxième texte est issu des *Histoires*, qui font le récit des années 69 à 96. On ne possède de cette œuvre que le début, correspondant aux années 69-70. Le passage en question évoque le soulèvement des Germains et des Gaulois[3] :

> Rien autant que l'incendie du Capitole ne les poussait à croire que la fin de l'Empire approchait. Jadis Rome avait été prise par les Gaulois mais la demeure de Jupiter était restée debout et avec elle l'Empire. Mais cet incendie fatal était un signe de la colère céleste et un présage que la souveraineté du monde allait passer aux nations transalpines. C'étaient là les vaines et superstitieuses prédictions des druides.

À lire Tacite, en 69 apr. J.-C., soit plus d'un siècle après la conquête romaine, les druides auraient donc conservé en Gaule un pouvoir immense. Si c'était le cas, il faudrait remarquer qu'il était d'une nature bien particulière. En effet, le don de prophétie qu'il leur octroie, comme il le fait pour leurs congénères de Bretagne, ne leur est pourtant pas reconnu par les analystes antiques de la religion

1. Cette image très célèbre se trouve dans la *Vie de Marius* (20, 9) de Plutarque. Ce dernier, pour raconter les campagnes de Marius contre les envahisseurs cimbres et teutons, a utilisé les *Histoires* de Poseidonios.

2. L'origine de cette mention provient certainement encore de la lecture de Diodore qui, dans le même passage du livre V, 31, de sa *Bibliothèque historique*, rapporte qu'anciennement (c'est-à-dire aux environs du IIIe siècle av. J.-C.) les poètes gaulois (donc les bardes et non les druides) étaient capables de séparer deux armées ennemies.

3. *Histoires*, IV, 54. Tacite en explique les raisons. Elles tiendraient aux difficultés des armées romaines en de nombreuses régions, sur le Rhin, en Mésie, en Pannonie qui incitèrent les peuples conquis à se révolter contre Rome. Mais la principale, selon lui, serait l'influence des druides sur le peuple.

gauloise[1]. Mais certainement faut-il replacer cette analyse simpliste dans le contexte de l'Empire romain à la fin du Ier siècle apr. J.-C. À cette époque – et c'est Tacite lui-même qui le rapporte –, les Cassandre étaient partout. Vitellius avait dû chasser les astrologues hors d'Italie[2], parce que, selon toute vraisemblance, ils mêlaient à leurs prédictions une critique de la vie politique[3]. Et en 93 encore ce furent les philosophes qui durent être expulsés à l'aide d'un sénatus-consulte[4]. Les hommes politiques avaient donc peur des intellectuels et, d'une manière générale, de tous ceux qui tenaient un discours différent du leur. La province de Gaule subissait les mêmes mouvements d'opinion que ceux qui régnaient en Italie. Ceux que Tacite appelle « druides » n'étaient rien d'autre que des imposteurs[5], probablement des Gaulois possédant déjà la citoyenneté romaine, sans laquelle leurs idées politiques n'auraient pu connaître une telle diffusion dans les milieux politiques et militaires.

Le troisième texte, tiré des *Annales*, au livre I, 61, qui ne parle ni des druides ni de la Gaule, mais seulement des Germains, doit pourtant être mis en rapport avec le premier passage cité. Il s'agit du récit de la découverte par Germanicus des restes de l'armée de Varus qui avait été décimée sept ans plus tôt par les Germains dans la forêt de Teutoburg. C'est l'occasion pour Tacite de composer un nouveau tableau macabre, prétexte à toutes les exagérations :

> Au milieu de la plaine, des ossements blanchis, dispersé ou amoncelés, suivant qu'on avait fui ou combattu, jonchaient la terre pêle-

1. Poseidonios et ses compilateurs attribuent cette fonction divinatoire et prophétique aux *vates*.

2. Tacite, *Histoires*, II, 62. Selon Suétone, *Vie des douze Césars*, « Vitellius », XIV, 4, les astrologues se désignaient eux-mêmes comme des « Chaldéens ».

3. C. Jullian, *Histoire de la Gaule*, *op. cit.*, t. IV, p. 200, n. 2, parle d'un rapport – sans s'interroger sur la nature de celui-ci – entre les prédictions des druides et l'expulsion des astrologues italiens. Il paraît assez évident que les deux événements sont de même nature et que les astrologues ont fait naître des émules en Gaule.

4. A. Piganiol, *Histoire de Rome*, Paris, Presses universitaires de France, 1954, p. 277.

5. Sur l'identité de ces individus, voir *infra*, chap. XI.

> mêle avec des membres de chevaux et des armes brisées. Des têtes humaines étaient fixées au tronc des arbres ; et l'on voyait dans les bois sacrés à proximité les autels barbares où furent immolés les tribuns et les principaux centurions.

Comme pour celle de l'île de Mona, c'est une certaine incohérence de la description qui affaiblit sa crédibilité [1]. Une fois encore, Tacite n'a pas utilisé d'archives ou de rapport officiel, il a simplement plaqué deux stéréotypes habituels, les têtes coupées et l'autel couvert de sang humain. Il se trouve que ces deux images renvoient directement son lecteur à l'image populaire que chacun à Rome se faisait encore du Gaulois et, par-delà, des druides.

Dans chacun de ces textes, il apparaît donc que le grand historien moralisateur n'a pas une vision claire de la réalité sociale et religieuse dont il a à rendre compte. La faiblesse de son analyse ne tient nullement à un déficit d'informations ou à l'absence d'outils intellectuels (la lecture de Poseidonios, même si celui-ci expliquait un état ancien de la société gauloise, eût largement suffi), mais au manque de désir de faire ce travail, de s'intéresser à des étrangers qui déjà ne l'étaient plus tout à fait, surtout pour lui. Car, plus que tout autre, il était préparé à apprécier la Gaule et à comprendre ses habitants. Son origine gauloise, même si elle était lointaine, et les attaches de sa famille avec la nouvelle province auraient dû l'y aider. Mais dans le domaine de la religion comme dans celui de la politique, Tacite fait plus confiance aux qualités intrinsèques des institutions romaines qu'à la manière conjoncturelle qu'ont les hommes politiques de les utiliser. Pour lui, les choses de la religion font désormais partie de ces institutions : les dieux romains ont été

1. Ainsi la mention d'autels sur le champ de bataille n'est pas totalement invraisemblable, nous en connaissons en Gaule grâce à des découvertes archéologiques récentes. Mais, dans ce cas, ils s'inscrivent dans un aménagement bien particulier du champ de bataille, un sanctuaire ou un trophée édifié à son emplacement. Or ce n'est pas ce que suggère le mot très vague de *lucus* employé par Tacite, qui désigne le « bois sacré », autrement dit tout lieu cultuel, du plus humble au temple le plus vénéré. Un observateur direct aurait parlé d'enclos cultuel, signalé par des fossés, des murs et n'aurait certainement pas employé le terme « *ara* » (autel en élévation) pour désigner l'autel qui chez les Germains comme chez les Gaulois est généralement une fosse creusée dans le sol.

jugulés, apprivoisés et on sait « prédéterminer » les présages. L'irrationnel est en quelque sorte maîtrisé. Mais il ne l'est pas chez les Barbares, mêmes ceux intégrés à l'Empire : ils entretiennent toujours une religion qui fait peur et dont Tacite n'évoque que les caractères inquiétants (sacrifice humain, autels couverts de sang, sorcellerie, noires prophéties). Aussi pour lui n'y a-t-il pas de différence fondamentale entre Gaulois, Bretons et Germains : leurs dieux finalement sont semblables et sont honorés de la même manière. Il n'y a donc à ses yeux pas de raison pour que les druides, déjà censés cautionner toute la vie religieuse à l'époque de César, ne soient encore présents un siècle plus tard, dans cette Gaule et ces territoires proches que sont la Bretagne et la Germanie, où se pratiquent encore les sacrifices humains.

Pline, Lucain et Tacite prolongent donc la tradition inaugurée par César et, dans une moindre mesure, par Cicéron : ils font des druides des prêtres qui ont physiquement affaire avec le culte. Mais dans cette direction ils vont beaucoup plus loin qu'eux. Ils ne retiennent que cette seule fonction dont nous avons vu que César l'avait signalée à tort et surtout l'avait surestimée. Ils effacent, en effet, toute référence aux trois grandes activités authentiques des druides, la philosophie au sens large (c'est-à-dire l'exploration de tous les champs de la connaissance), la pratique judiciaire et l'éducation, qui leur donnaient une place et un rôle si exceptionnels dans la société gauloise. Sous leur plume, les druides ne sont plus que des prêtres. Pline leur reproche aussi d'être des « mages », c'est-à-dire de pratiquer la divination par des moyens non romains (la sorcellerie). Lucain en fait des promoteurs du sacrifice humain. Tacite ajoute à ces deux travers la pratique d'une prophétie dangereuse, néfaste en tout cas aux intérêts de la civilisation romaine. Chez ces trois auteurs, ce qui est privilégié – et parfaitement nouveau par rapport à leurs devanciers –, c'est le caractère irrationnel de leurs activités. Les druides sont censés posséder des dons supérieurs que ne possède pas le commun des mortels. Ils agissent dans le plus grand secret et manient des forces immatérielles. En ce sens, les trois auteurs préparent le terrain pour une nouvelle image des druides qui se développera lentement au cours des siècles qui vont suivre, celle qui en fera des magiciens.

Chapitre II

Le mythe français du druide

La fin de l'Empire romain, les invasions dites barbares marquent plus qu'une rupture dans l'histoire de l'Europe occidentale, elles constituent une dépression, un gouffre où sombre une part inestimable de la culture antique, à la fois celle du monde classique qui avait étendu son empire sur tout l'occident méditerranéen et celles des sociétés indigènes, dernières descendantes de la préhistoire. L'infime savoir que de rares intellectuels, ultimes descendants de vieilles familles nobles gauloises, possédaient encore sur les druides et leur enseignement était, plus que tout autre, appelé à disparaître. Non fixé par l'écrit, déformé par les légendes et rongé par les différentes manipulations idéologiques que l'on vient de voir, il se donnait peu de chances pour survivre. De fait, et de façon paradoxale, c'est dans la littérature de ceux qui vainquirent les Celtes, Grecs et Romains, que sommeillera pendant près de dix siècles, le corpus d'informations le plus riche sur les druides. Il sera progressivement mis au jour et diffusé tout au long du Moyen Âge et de la Renaissance.

La découverte de la littérature antique fut une entreprise européenne, à laquelle prirent part les plus grands savants français, anglais, allemands et italiens de cette époque. Cependant, seuls les Français et les Anglais firent de la redécouverte des druides un enjeu idéologique voire nationaliste. Sur le seul thème des druides, les œuvres littéraires, artistiques, puis cinématographiques constituent une masse considérable dont il est même difficile de se faire une idée exacte, d'autant que les États-Unis aujourd'hui y participent amplement. Il est inconcevable d'étudier même brièvement cette production hétéroclite, qui comprend aussi bien les travaux historiques, les commentaires partisans que les pures œuvres d'imagination. Dans ces trois domaines, les Anglo-Saxons ont été et sont

encore les plus féconds. Néanmoins on n'étudiera ici que la production française, parce qu'elle est à la fois la plus représentative des évolutions du mythe et parce qu'elle reste appréhensible. La France est, en effet, le pays le plus lié géographiquement et historiquement aux druides antiques. Et surtout elle n'a pas été submergée ces dernières décennies par une masse considérable d'œuvres qui n'ont que le plus lointain rapport avec la réalité historique. Cependant, on ne s'interdira pas de jeter un œil parfois, et par comparaison, sur le domaine anglo-saxon.

Du Moyen Âge au XVIIIe siècle

Au Moyen Âge, la plupart des intellectuels qui ont un accès livresque à l'histoire ancienne ne s'intéressent guère aux Gaulois et au monde celtique. Les informations sur ces civilisations, forcément tirées de la littérature antique, sont trop peu nombreuses. Les ouvrages, encore copiés à la main, circulent mal et leurs traductions en français sont rares et tardives. Il n'est donc pas possible à leurs lecteurs de comprendre le monde mystérieux des Gaulois pourtant si proche, par ses aspects sociaux notamment, de celui du Moyen Âge. Mais, surtout, ceux qui peuvent lire le latin et se faire copier pour leur bibliothèque personnelle les œuvres antiques, les souverains et les princes, pour l'essentiel, sont fascinés par la figure et l'œuvre de Jules César. Il leur apparaît comme le plus grand chef militaire de l'histoire, le plus grand conquérant. Ils se sentent évidemment beaucoup plus proches de lui que des populations misérables qu'il a combattues, dont ils n'ont absolument pas conscience d'être les descendants directs.

Les seuls à éprouver un intérêt réel pour les Gaulois et plus précisément leur religion sont les moines copistes. À travers la *Guerre des Gaules* de César et *La Guerre civile* du poète Lucain, ils découvrent tout un univers religieux riche et fascinant qui suscite leur imagination autant que le désir d'en savoir plus. Parmi eux, quelques-uns sont non seulement curieux des antiquités locales, mais veulent aussi faire œuvre de pédagogie. Ils annotent les passages concernant les

Gaulois, leurs dieux et les druides, en donnant des informations supplémentaires qu'ils tirent d'autres œuvres antiques. Le texte qui a attiré le plus d'annotations, de scolies et autres commentaires est *La Guerre civile* de Lucain[1], que nous avons évoquée plus haut et qui connut un grand succès au Moyen Âge, à cause de ses tableaux à la fois poétiques et macabres. Les moines estimèrent nécessaire de lui adjoindre des informations supplémentaires sur les druides et la religion gauloise. Elles contribuèrent beaucoup à donner des druides une première image condensée : « Les druides honorent les dieux dans des forêts sans se servir de temple. [...] ils sont appelés ainsi d'après les arbres (chênes), parce qu'ils habitent des bois écartés, ou parce qu'ils étaient habitués à exercer la divination sous l'effet d'une ingestion de glands. »

Les philologues s'accordent aujourd'hui à reconnaître que les auteurs de ces annotations se sont largement inspirés d'un commentaire antique, du Bas-Empire, écrit par un certain Vacca[2], sur lequel on ne possède aucun autre renseignement. C'est lui qui aurait encore fourni ces détails : « Les druides nient que les âmes périssent ou qu'elles soient détruites au contact des enfers ; le mort, ils le brûlent avec ses serviteurs et ses chevaux et beaucoup de son mobilier afin qu'il puisse s'en servir ; c'est pourquoi ils marchent courageusement au combat et ne ménagent pas leur vie comme si celle-ci ils allaient la recouvrer dans une autre retraite de l'univers. » Les documents manquent, cependant, qui indiqueraient que les moines copistes aient cherché de cette manière à glorifier la foi chrétienne en dévalorisant de telles croyances archaïques qui n'étaient peut-être pas totalement oubliées, comme l'avaient fait quelques siècles auparavant les Pères de l'Église dont la cible principale était la religion romaine. Il est sûr, en tout cas, qu'avec les prétendus éclaircissements qu'ils donnaient sur les druides, ils

1. Le manuscrit contenant les scolies les plus riches se trouve à la Burgerbibliothek de Berne. Il a fait l'objet d'une édition et de nombreuses études. Voir H. Usener, *M. Annaei Lucani Commenta Bernensia*, Leipzig, Teubner, 1909. Texte cité et étudié par J. Zwicker, *Fontes historiae religionis celticae*, Berlin, De Gruyter, 1934, p. 50. Voir aussi F. Graf, « Menschenopfer in der Burgerbibliothek », *Archäologie der Schweiz*, 14, 1991-1, p. 136-143.

2. *Der kleine Pauly ; Lexikon der Antike*, Munich, 1975, vol. 5, col. 1087.

plaçaient définitivement les croyances de ces derniers quelque part entre le paganisme préhistorique et un spiritualisme universel.

Quelques décennies plus tard, c'est un autre religieux qui allait donner un nouveau souffle au mythe des druides. En 1136, dans une contrée occupée jadis par les plus occidentaux des Celtes, le pays de Galles, l'évêque Geoffroi de Monmouth écrivit une *Historia regum Britanniae*[1]. Elle allait être la base de tout un courant de la celtomanie et notamment de la vision du druide en magicien. Il rédigea cette histoire mythique et imaginaire de l'île de Bretagne dans les temps anciens, à partir d'une source en langue galloise, malheureusement perdue ou plutôt totalement inventée. Selon lui, Brut, ancêtre des Bretons, serait l'arrière-petit-fils d'Énée, venu en Grande-Bretagne pour fonder Troynovant (la nouvelle Troie), future ville de Londres. Dans cette épopée, Arthur apparaît comme le champion des Bretons face à leurs ennemis d'origine non-celtique, les Saxons, les Pictes et les Scots. L'histoire connut immédiatement un succès considérable auprès des Normands et des Anglo-Saxons, elle marqua même la naissance du patriotisme anglais. C'est d'elle que furent tirés ensuite les cycles de romans celtiques (Arthur, Perceval, Lancelot, Tristan). Dans ceux-ci apparaît la figure de Myrddhinn, un poète guerrier qui se bat auprès d'Arthur contre les Saxons. Le trouvère normand, Robert de Boron, en fera Merlin, le célèbre enchanteur dont la physionomie et la sagesse le rapprochent incontestablement des druides gaulois. Par la suite, cette fonction de magicien et l'image de Merlin seront toujours plus intimement associées à la représentation des druides.

La Renaissance marque évidemment une rupture avec ce mode de pensée mythique qui utilise les fragments historiques dans un univers mal situé dans le temps et dans l'espace, auquel on ne demande finalement que de la poésie. On redécouvre progressivement une histoire qui se débarrasse de ses oripeaux imaginaires. Deux types de considérations guident désormais les intellectuels dans leur recherche du passé, l'établissement des faits matériels et

1. G. de Monmouth, *Historia regum Britanniae*, éd. A. Griscom, trad. angl. R. E. Jones, Londres, Greens and Co., 1929.

la conscience d'une dimension sociale qui était absente de la pensée médiévale.

Les faits matériels sont précisément de deux ordres : les ruines, vestiges matériels des civilisations anciennes, et, encore une fois, les écrits des auteurs anciens qu'on cherche à recueillir dans leur totalité et dans leur authenticité. Les monuments romains (arènes, théâtres, aqueducs, ponts, etc.), parce que de nombreux exemplaires étaient demeurés intacts et avaient continué à être utilisés, étaient depuis toujours attribués aux successeurs de César mais ne suscitaient de la part des hommes du Moyen Âge guère plus d'intérêt que l'usage qu'ils permettaient encore. La Renaissance en découvre la beauté et par des études déjà très poussées (dessin, restitutions) en tire des canons esthétiques qui seront utilisés par les plus grands architectes. Mais le matérialisme sensible des hommes de la Renaissance ne se contente pas de ces évidences, il demande aussi à son environnement de lui livrer des témoignages attribuables cette fois aux peuples conquis par les Romains, les Gaulois. Les seules traces tangibles qui leur paraissent pouvoir être rapportées à une population autochtone sont les mégalithes de tous genres, dolmens, menhirs et autres cromlechs. Des constructions aussi monumentales ne peuvent être que celles de ces peuples puissants, les Gaulois, situés haut dans l'échelle de l'évolution humaine.

Cette conclusion, on le sait, est erronée : trois mille ans au moins séparent les constructeurs de mégalithes des premiers Gaulois et il n'est pas sûr, contrairement à ce que se plaisent à imaginer beaucoup de celtisants, que les premiers soient les ancêtres des seconds : beaucoup de mouvements de population sur une période aussi longue interdisent même d'imaginer une filiation directe entre eux. Cependant l'assimilation des bâtisseurs de mégalithes avec les Gaulois était plaisante aux hommes des XVe et XVIe siècles. Les Gaulois, dans cette construction intellectuelle, apparaissaient comme d'autres grands architectes, comparables aux Romains, bien qu'ayant travaillé avec des matériaux plus bruts. Des réalisations aussi colossales n'avaient pu être menées à terme que sous la direction de maîtres spirituels et charismatiques qui ne pouvaient être autres que les druides. Cinq siècles plus tard, les thuriféraires du « celtisme » ne parviennent pas à abandonner cette pure construction intellectuelle : ils ne se résolvent pas à renoncer à un héritage aussi

prestigieux et à remplacer Carnac et Stonehenge par les humbles constructions de pierre et de bois qu'on sait aujourd'hui être celles des Gaulois. Dans la bande dessinée *Astérix*, Obélix continue de s'évertuer sans fin, tel Sisyphe, à tailler et à transporter des menhirs de carton-pâte.

Pour les philosophes du XVIe siècle, les Celtes et, parmi eux, les personnages les plus intéressants, les druides, représentaient un monde ancien dont il fallait tout faire pour s'éloigner. Ces savants étaient avant tout des humanistes dont le système de références intellectuelles était fondé sur la pensée des auteurs grecs et latins. Cicéron, Sénèque, Tacite, Plutarque étaient leurs maîtres à penser. Or, on a vu l'opinion que ces auteurs avaient des Gaulois. L'exemple de Montaigne est à cet égard éclairant. Il est, avec Érasme, l'un des meilleurs connaisseurs des Anciens, mais de leur lecture il ne tire au sujet des Gaulois que trois faits notables dont l'un, par confusion, concerne en réalité les Germains. Ce sont le comportement des guerriers face aux blessures, la virginité souhaitable des jeunes hommes (chez les Germains) et la description des armes gauloises. S'il concède tacitement la qualité d'ancêtres à ceux qu'il appelle avec une affection non dissimulée « nos anciens Gaulois », il ne trouve pas leur religion digne d'être rappelée. Il est vrai qu'il adopte, d'une façon très générale, une position critique sur toutes les religions, même la chrétienne dont il accuse les zélateurs d'avoir détruit les livres des païens[1].

C'est dans ce cadre, que quelques auteurs, malheureusement de second ordre, découvrent les druides et les étudient pour la première fois pour eux-mêmes. Le premier ouvrage qui leur est exclusivement consacré semble être *Les Fleurs et Antiquitez des Gaules, où il est traité des Anciens Philosophes Gaulois appellez Druides*, de Jean Le Fèvre, publié en 1532. Le livre n'a guère d'intérêt, si ce n'est celui que trahit son titre : il indique explicitement que les druides étaient avant tout des philosophes. Beaucoup d'autres intellectuels poursuivirent dans cette veine, notamment des juristes, fascinés par le tour de force réalisé par les druides, et bien décrit par César : l'association intime des pouvoirs judiciaire et politique. Le meilleur exemple en est le *De Gallorum Imperio et Philo-*

1. Montaigne, *Essais*, II, 19.

sophia[1], d'Étienne Forcadel, professeur de droit à Toulouse. Mais ces traités souffrent souvent de l'absence d'une véritable analyse critique des sources qu'ils utilisent. Ainsi Noël Taillepied, cordelier puis capucin, docteur en théologie, dans un livre au titre fleuve[2] utilise, à côté de nos habituels auteurs antiques, des documents faux rassemblés par Annius de Viterbe[3] en 1498, que ce dernier disait tirés de Bérosus, un historien babylonien du IIIe siècle av. J.-C.

Le célèbre philosophe Pierre de la Ramée, dit Ramus, se distingue radicalement de ces faux historiens[4]. Il n'écrit qu'un ouvrage sur les Gaulois mais de première importance, *Liber de moribus veterum Gallorum*[5], qui n'a pas connu le succès et la postérité qu'il méritait. Il était écrit en latin et ne bénéficia que d'une diffusion modeste. Dans cet ouvrage, l'auteur rassemble déjà toutes les informations sur les Gaulois qu'il a pu tirer des sources antiques et en entreprend des analyses pertinentes[6]. Mais, surtout, il se livre à une exaltation non désintéressée des druides. En décrivant leur rôle modérateur voire civilisateur dans la société gauloise, il montre que peut exister une France tolérante dans sa religion et tempérée dans l'exercice des pouvoirs. Un exemple à méditer en cette France de la seconde moitié du XVIe siècle, déchirée par les guerres de religion et les luttes intestines.

1. É. Forcadel, *De Gallorum Imperio et Philosophia*, Paris, G. Chaudière, 1579.

2. N. Taillepied, *Histoire de l'estat et république des druides, eubages, sarronides, bardes, vacies, anciens François, gouverneurs des païs de la Gaule, depuis le déluge universel iusques à la venuë de Jésus-Christ en ce monde*, Paris, J. Parant, 1585.

3. Annius de Viterbe, *Antiquitatum variarum volumina XVIII*, in-fol. 1498.

4. Il jouit d'une connaissance parfaite de tous les auteurs grecs et latins connus à cette époque. Il écrit ainsi une vie de Cicéron et des commentaires de l'œuvre de Virgile. Sa pratique de la philosophie aristotélicienne et des mathématiques l'amène à combattre la scolastique et à réformer la logique.

5. P. de la Ramée, *Liber de moribus veterum Gallorum*, Paris, 1559, 2e éd., Bâle, 1572.

6. Ainsi critiquait-il les théories farfelues selon lesquelles les Suisses parleraient le gaulois, qui serait une forme de germanique. Il montrait, au contraire et avec raison, que le gaulois appartient à une famille dans laquelle se trouvaient aussi l'armoricain et le gallois.

Le XVIIe siècle ne marque guère de changement dans la thématique comme dans les méthodes. Les druides sont toujours convoqués comme modèles de législateurs épris de justice[1]. L'usage de faux documents exploite même une nouvelle voie, celle de l'archéologie. Sur une urne funéraire, déclarée trouvée lors de fouilles près de Dijon, figurait une inscription grecque commémorant un certain Chyndonax, qui se prétendait « druide dijonnais »[2]. De telles supercheries concernant le monde celtique seront par la suite amplement pratiquées, notamment dans les îles Britanniques, et ce quasi jusqu'à nos jours. Cependant, la deuxième moitié du XVIIe siècle voit s'installer un désintérêt pour les Gaulois et les druides qui persistera jusqu'au siècle suivant.

Au même moment, en Allemagne, on commence à s'intéresser aux Celtes de Gaule dont la proximité avec les anciens Germains est reconnue puis sollicitée pour illustrer l'histoire relativement pauvre de ces derniers. Reparaît alors un thème qui n'avait pas été exploité depuis les derniers auteurs latins, celui du sacrifice humain. Il s'appuie à la fois sur les erreurs chronologiques évoquées plus haut et sur une mauvaise compréhension de l'architecture des dolmens[3]. À la Renaissance, on s'était interrogé sur la fonction de ce qui semblait être aux yeux des populations locales des tables de géants. On comprenait intuitivement la nature religieuse des cromlechs (le fameux cercle de Stonehenge surtout), dont la synchronie avec les dolmens ne semblait faire aucun doute. Comme ces cercles de pierre étaient attribuées aux Celtes, qu'ils avaient une fonction cultuelle et que les historiens antiques affirmaient que les Gaulois pratiquaient le sacrifice humain, il ne faisait

1. Par exemple François Meinhard, qui publie en 1615 un discours en latin sur « *Le Gui des druides, symbole de justice* ».

2. M. I. Guenebault, *Le Réveil de l'antique tombeau de Chyndonax prince des Vacies, Druides, Celtiques, Dijonnois*, Paris, 1623. Il s'agit probablement de l'une des plus anciennes publications archéologiques françaises, malheureusement elle concerne un faux dont on se demande si l'auteur de la publication était le responsable ou la victime.

3. Ces grandes pierres plates ne sont que les restes souvent déterrés de ce que les archéologues nomment « allées couvertes », des sépultures collectives utilisées aux IVe et IIIe millénaires avant notre ère.

plus de doute que les dolmens n'étaient rien d'autre que des autels destinés à une telle pratique. C'est ce qu'exprime en un raccourci saisissant le frontispice d'un ouvrage d'Elias Schedius, *Dis Germanis sive Veteri Germanorum, Gallorum, Britannorum, Vandalorum Religione*[1]. On y voit sous les chênes et devant un cercle de pierres entourant un autre chêne un druide et une druidesse qui viennent d'accomplir un sacrifice humain, la victime gisant au pied des deux prêtres. Le druide tient encore dans une main le couteau qui lui a permis de décapiter la victime, dans l'autre une magnifique coupe à pied, probablement pleine du sang de la victime.

Le siècle « des Lumières » provoque une nouvelle rupture dans la conception de l'histoire. Deux nouvelles disciplines apparaissent ou se développent, qui concernent directement le monde gaulois. La première est la linguistique, qui devient l'un des domaines de prédilection des celtisants. Cependant ses progrès ne sont pas encore constants. Ainsi, en 1740-1750, Simon Pelloutier[2], historien allemand d'origine française, reprend à son compte la vieille théorie linguistique, combattue par La Ramée, selon laquelle le germanique et le celtique se confondraient. Elle est l'argument principal qui lui permet d'affirmer que religion celtique et religion germaine sont semblables. À travers sa propre histoire, puisqu'il est issu d'une famille de protestants français réfugiés à Leipzig, il tente de donner aux Allemands et aux Français des ancêtres communs. Cette appropriation par les Allemands de la civilisation gauloise sera largement pratiquée par la suite, jusqu'à la guerre de 1870.

La seconde est l'histoire des religions, qui n'acquerra ses lettres de noblesse qu'au milieu du XIXe siècle avec les œuvres du linguiste et mythologue allemand Max Müller. En 1727 est, en effet, publiée la première œuvre sérieuse en ce domaine, *La Religion des Gaulois, tirée des plus pures sources de l'Antiquité*, par le bénédictin Dom Jacques Martin. C'est ici qu'apparaissent pour la première fois les

1. Ouvrage paru à Amsterdam en 1648.

2. S. Pelloutier, *Histoire des Celtes, et particulièrement des Gaulois et des Germains, depuis les temps fabuleux jusqu'à la prise de Rome par les Gaulois*, 1re éd. La Haye, 1740-1750, 2e éd., très améliorée et qui connut un grand succès, Paris, Quillau, 1770-1771.

mots « druidisme » (probablement copié sur l'anglais « *druidism* ») qui désigne à la fois le phénomène social et religieux que présentent les druides mais aussi l'ensemble des croyances qu'ils diffusaient, et le féminin de druide, « druidesse ». Mais Dom Martin demeure encore trop influencé par les écrits du Révérend anglais Henri Rowlands[1], l'un des premiers à avoir diffusé la théorie de l'autel druidique de pierre, et croit, à tort, à l'influence du druidisme sur le phénomène mégalithique.

Les historiens du XVIIIe siècle ne parviennent toujours pas à laver les druides de l'accusation de sacrifice humain. La diffusion très large de la littérature antique et une formation scolaire pour une grande part construite sur l'étude de ces textes, César, Cicéron et Tite-Live surtout, avaient répandu l'image de Gaulois querelleurs et indisciplinés et de druides, sages n'hésitant pas à recourir à de telles pratiques. Ce sont ces caractères frustes et ces coutumes condamnables qui dissuadèrent ces historiens de reconnaître dans les Gaulois les ancêtres, en ligne plus ou moins directe, des Français. Ce privilège, ils l'accordèrent en revanche assez tôt aux Francs, parce qu'ils ont donné leur nom aux Français, mais aussi parce qu'ils se sont convertis au christianisme et que leurs chefs furent les ancêtres des rois de France. Il se développa même une théorie curieuse, développée par l'historien des institutions politiques, Henri de Boulainvillers[2]. Selon lui, la noblesse d'épée dont les représentants descendaient directement des anciens Francs était la seule héritière authentique de la légitimité du pouvoir, contrairement au tiers état, dont les représentants issus des Gaulois, eux-mêmes vaincus par les Francs, pour cette raison, ne pouvaient y prétendre. La querelle dura jusqu'à la Révolution française, elle donne une idée de la réception souvent négative de l'univers gaulois auprès des classes politiques et intellectuelles.

Mais, pour elles, la pierre d'achoppement principale resta la question du sacrifice humain. On connaît trop à cette époque,

1. H. Rowlands, *Mona Antiqua Restaurata, an Archaeological Discourse on the Antiquities Natural and Historical, of the Isle of Anglesey, the Ancient Seat of the British Druids*, Dublin, A. Rhames, 1723.

2. H. de Boulainvillers, *Histoire de l'ancien gouvernement de la France*, Amsterdam et La Haye, 1727, 3 vol.

souvent pour les avoir soi-même traduites, sous la direction d'un maître, les quelques lignes dévastatrices de la *Guerre des Gaules* de César, celles où il rapporte que les Gaulois n'hésitent pas à sacrifier aux dieux un homme pour en sauver un autre en danger. Oubliées par les poètes et les artistes, elles ne peuvent être passées sous silence par les historiens et les philosophes. Joseph de Maistre fait même de cette horrible pratique un argument fort pour vanter les mérites du christianisme : « Ces sacrifices subsistèrent dans les Gaules, comme ailleurs, jusqu'au moment où le christianisme s'y établit : car nulle part ils ne cessèrent sans lui, et jamais ils ne tinrent devant lui [1]. »

Ainsi le développement de l'esprit scientifique et les nouvelles méthodes utilisées en histoire ne parviennent pas à modifier cette image des druides, construite par les Romains et entretenue par le christianisme. À cet égard, les historiens ne tiennent pas un discours foncièrement différent de celui des littérateurs. Ceux-ci n'avaient pas attendu le développement des études historiques pour s'emparer des mythes gaulois. À part des exceptions notables, telles celles qu'incarne Rabelais, pendant tout le XVIe puis le XVIIe siècle, il était d'usage de réutiliser sans cesse, jusqu'à saturation, les thèmes de l'antiquité gréco-romaine. La découverte, à la Renaissance, d'une antiquité gauloise et nationale fut immédiatement perçue comme une aubaine et mise à profit par les poètes et romanciers. Les exemples de ceux qui ont exploité cette veine sont nombreux. On n'en évoquera que les figures les plus marquantes, celles qui, par leur place dans la littérature, ont notablement influencé la postérité.

L'un des plus anciens et plus beaux textes composés sur le thème des Gaulois et de leurs druides se trouve chez Honoré d'Urfé dans son œuvre maîtresse, l'*Astrée*, publiée entre 1607 et 1627. Bien que l'action se situe à la fin de l'Empire romain, on y voit les druides cueillir le gui, de jeunes Gauloises, couronnées de verveine, s'exerçant à la prophétie, tandis que les dieux Hésus [*sic*], Teutatès, Tharamis [*sic*] et Bélénus sont honorés. Mais par ces

1. J. de Maistre, *Éclaircissement sur les sacrifices*, Paris, Éditions Pocket, 1994, p. 38.

évocations, l'auteur ne cherche qu'à ancrer dans la plus haute antiquité une spiritualité attachée à la terre de France. La description de la cueillette de plantes magiques par Pline l'Ancien et celle des terribles dieux gaulois par Lucain, qu'Honoré d'Urfé recueille chez l'historien Claude Fauchet [1], sont pour lui les témoignages les plus anciens d'un commerce à la fois subtil et poétique entre hommes et dieux, l'un des thèmes majeurs du roman pastoral.

Cette thématique est reprise dans *Les Bergeries* [2] de Racan et dans les interminables romans du XVIIe siècle, ces « épopées qui ne sont pas bien bonnes », selon la formule de Gustave Lanson [3]. Les druides sont mis à contribution pour livrer aux lecteurs le peu que l'on sache des Gaulois, souvent dans la plus grande confusion chronologique et géographique. Ainsi, dans son roman *Le Grand Cyrus* [4], Madeleine de Scudéry met en scène une assemblée de druides en pleine délibération au cours de l'épisode où l'on voit le prince de Phocée fonder Marseille. Tous ces romans poétiques ou ces épopées en prose n'en ont pas moins en commun une revendication plus ou moins affirmée de la vérité historique. L'exemple le plus caricatural est certainement donné par La Calprenède avec son indigeste roman *Faramond* [5] où, contrairement aux affirmations développées dans sa préface, l'auteur abuse des anachronismes pour mettre en scène le plus grand nombre de personnages historiques et le maximum de traits de civilisations édifiants. Il sera pourtant, un siècle plus tard, l'un des principaux inspirateurs [6], dans les thèmes comme dans la méthode, de Chateaubriand pour son épopée *Les Martyrs* qu'on évoquera plus loin.

Le siècle des Lumières exerce cependant son influence sur cette littérature, en en faisant apparaître une nouvelle forme, une littérature pseudo-scientifique qu'on qualifierait aujourd'hui de

1. Cl. Fauchet, *Les Antiquitez gauloises et françoises*, Paris, J. Périer, 1599.

2. Racan, *Les Bergeries*, Paris, T. Du Bray, 1619.

3. G. Lanson, *Histoire de la littérature française*, Paris, Hachette, 1951, p. 387.

4. Mlle de Scudéry, *Artamène ou le Grand Cyrus*, 10 vol., de 1648 à 1653, publié tout d'abord sous le nom de son frère, Georges de Scudéry.

5. La Calprenède, *Faramond*, Paris, 12 vol., 1661-1670.

6. Chateaubriand, *Œuvres romanesques et voyages*, II, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1969, introduction de M. Regard.

« science-fiction ». Les « historiens » et les « philologues » qui la pratiquent confondent leur imagination, libérée par les sciences, et une vérité qui prend la forme d'un dogme. C'est précisément le cas de l'un des pères de la religion occultiste, Antoine Fabre d'Olivet[1], qui fait jouer un rôle non négligeable aux druides dans ses délires historico-religieux. Il se prend, en effet, pour un savant, celui d'une « science qui a été révélée à l'aube des temps » et dont il serait le « théosophe impérial »[2]. Comme ses maîtres, Delisles de Sales, Olof Rudbeck, Jean-Sylvain Bailly, il puise largement son inspiration dans les mythologies anciennes, celle de la Bible mais aussi dans les mythes platoniciens et plus particulièrement dans le plus énigmatique, l'Atlantide[3]. Dans son roman, *Histoire philosophique du genre humain*[4], il en donne une énième version : les temps anciens auraient été marqués par un conflit planétaire entre la « Race noire », la plus ancienne, dominant la terre, et la « Race blanche ». La première serait devenue la race des Atlantes et la seconde celle des Celtes et des Scythes. Mais cette dernière, avec l'aide des druides, aurait vaincu les Atlantes. De ces derniers, ils auraient acquis l'écriture, mais en auraient inversé le sens parce que, chez eux, la course du soleil se faisait à rebours par rapport à celle observée par les

1. Antoine Fabre d'Olivet, né à Ganges en 1767 et mort à Paris en 1825. Commerçant, puis employé dans divers ministères, il connut une carrière littéraire intense : romans, pièces de théâtre, poésie, notamment occitane (il est considéré comme le précurseur des félibres). Son activité pseudo-scientifique ne fut pas moins débridée : il prétendit avoir trouvé la clef des hiéroglyphes, le moyen de rendre l'ouïe aux sourds-muets, un nouveau système d'étymologie qu'il appliqua à l'hébreu. Il donna d'ailleurs une nouvelle traduction du début de la Genèse, sans rapport aucun avec le sens habituellement reconnu. Pierre Leroux, dans son grand poème socialiste *La Grève de Samarez*, le décrit comme « une grande intelligence égarée dans le rêve des sciences occultes. [...] il voulut, au milieu d'un monde idéalement affranchi, réédifier un temple secret. Il se fit prêtre à la façon antique, mêlant l'égyptianisme au christianisme ».

2. Pour reprendre les termes mêmes de L. Cellier, *Fabre d'Olivet. Contribution à l'étude des aspects religieux du Romantisme*, Paris, Nizet, 1953, p. 12-15.

3. Le mythe de l'Atlantide est développé dans deux dialogues majeurs de Platon, le *Timée* (17a-27b) et le *Critias* (113b-121c), ce dernier étant tronqué de sa partie terminale.

4. A. Fabre d'Olivet, *Histoire philosophique du genre humain*, 2 vol., Paris, J.-L.-J. Brière, 1824.

Atlantes dans l'hémisphère sud. Comme l'a bien montré Pierre Vidal-Naquet[1] dans un ouvrage sur l'histoire de l'Atlantide de Platon à nos jours, le but de telles interprétations n'était autre que le déplacement de l'origine supposée de l'humanité, du Moyen-Orient vers l'Occident. Consciemment ou non, Fabre d'Olivet utilisait les Celtes et les druides dans ce but : il en faisait non seulement les ancêtres des Français mais aussi ceux de tous les peuples occidentaux.

Mysticisme et romantisme

Les progrès de la connaissance enregistrés au cours du siècle des Lumières eurent des conséquences directes sur les modes de perception du passé, surtout dans ce qu'elle a de plus mythique, le domaine de la religion plus particulièrement. Désormais on ne pouvait plus dans une œuvre prétendument historique mêler les matériaux bruts (sources littéraires, monuments, découvertes archéologiques) à des réflexions personnelles qui confinaient à une déclaration de foi partisane, qu'elle soit de nature nationaliste ou mystique. Les philosophes de l'*Aufklärung* avaient enseigné une foi inébranlable dans les sciences de la nature, allant de pair avec le plus grand scepticisme envers les choses de la religion et, d'une manière générale, envers les différentes conceptions de l'univers. L'analyse critique avait été développée au plus haut point par les philosophes les plus marquants de cette époque et cela s'était fait au détriment des rêves empathiques qui encombraient les descriptions historiques. La pure imagination passéiste dut alors se retrancher dans deux voies qui s'éloignèrent de plus en plus de la recherche historique, le mysticisme, qui prit essentiellement une forme folklorique, et la création artistique.

1. P. Vidal-Naquet, *L'Atlantide. Petite histoire d'un mythe platonicien*, Paris, Les Belles Lettres, « Histoire », 2005. L'auteur consacre une longue analyse à Fabre d'Olivet à laquelle nous sommes largement redevables.

Dans les îles Britanniques, surtout, puis en France, s'est alors développé un mouvement qu'on ne saurait qualifier d'intellectuel, mais qu'il faut plutôt situer entre le folklore (au sens français du terme, le *revival*) et une forme de mysticisme. On l'a vu, très tôt les plus remarquables monuments mégalithiques (Stonehenge en Angleterre surtout, et dans une moindre mesure Carnac en France) ont été associés à la religion dite « druidique ». Cette interprétation, fausse par son anachronisme, fut capitale pour tous les historiens locaux, les « Antiquaires », ceux qui cultivaient une approche empathique de l'histoire. En l'absence de trace matérielle des hommes du passé et de leur action, il leur était difficile de situer ces derniers dans le temps et dans l'espace, opération préalable à tout essai d'identification ou de réception d'héritage. À leurs yeux, non seulement les monuments mégalithiques indiquaient, avec l'évidence la plus grande, les lieux où les Celtes – qui ne tarderaient pas à être reconnus comme des ancêtres – avaient pratiqué leur religion, mais encore ces mêmes monuments se révélaient toujours aptes, toujours fonctionnels pour des cultes qu'il suffisait seulement de reconstituer puis de reproduire.

C'est à l'Irlandais John Toland que vient l'idée, dès 1716, de ressusciter les druides et de restaurer la prétendue fonction primitive des monuments mégalithiques, être le lieu d'assemblée de ces hommes hors du commun. Il rassemble tous ceux qui, en Angleterre, en Irlande et en Bretagne, se prétendent druides afin de constituer une association, à un niveau supérieur, le « Druid Order » qui naît en 1717, trois mois seulement après la création de la Grande loge maçonnique d'Angleterre[1]. Le programme du Druid Order était à la fois simple et vaste : il préconisait la réhabilitation et la restauration de la tradition druidique, le retour aux « sources naturelles », par opposition au puritanisme moral, dicté par la religion chrétienne. Bien entendu, John Toland fut unanimement reconnu comme chef avec le titre de « chef-choisi » qu'il garda jusqu'à sa mort. Lui succédèrent des intellectuels célèbres dont le plus connu n'est autre que William Blake, entre 1799 et 1822. Parmi les disciples se rencontrent également des personnages politiques non

1. Les deux entités semblent avoir entretenu, au moins dans les premiers temps, des liens étroits, à travers leurs membres et leurs objectifs.

moins éminents, tel le jeune Winston Churchill, admis en grande pompe en août 1908. L'Ordre druidique existe toujours, il a aussi été copié et a donné lieu à des scissions. Un célèbre couturier, astrologue à ses heures, prophète malchanceux de la fin des temps lors du changement de millénaire, a même rencontré l'un de ces « druides » et, tel Cicéron avec Diviciac, nous a laissé le fruit des entretiens qu'il a eus avec lui[1].

Ces groupes, malgré les écrits innombrables qu'ils ont produits, n'ont finalement connu qu'un succès limité auprès des populations des trois pays directement concernés et n'ont que moyennement influencé l'image des druides qui s'est construite aux XVIIIe et XIXe siècles[2]. La principale influence de ce mouvement mystique et folklorique s'est exercée curieusement sur la recherche historique qui cherchait pourtant à se désolidariser de lui. En effet, les premiers archéologues de la fin du XVIIIe et du début du XIXe siècle demeurèrent longtemps attachés au synchronisme fautif entre les mégalithes et les druides, pour une raison assez simple : pour conquérir les esprits et diffuser leur nouvelle méthode de recherche, ils avaient besoin à la fois de telles figures historiques attachantes et de monuments prestigieux, aussi évidents que les ruines romaines. La figure de Jacques Cambry est à cet égard

1. P. Rabanne, *La Force des Celtes, l'héritage druidique. Entretiens avec Philip Carr-Gomm*, Paris, Michel Lafon, 1996, dans une collection qui s'intitule avec la plus grande simplicité « Toute la sagesse du monde ». La quatrième de couverture du volume en question déploie des efforts tout à fait insuffisants pour nous convaincre que son contenu diffère notablement des « récupérations folkloriques qu'en (du druidisme) ont fait quelques sinistres groupuscules ». Curieusement, cependant, le livre se termine par une publicité et un appel aux dons à peine voilé en faveur de « L'Ordre des Bardes, des Ovates et des Druides ».

2. Deux raisons expliquent cette faible réception. C'est tout d'abord le fait que les réflexions sur le monde ancien, sur les religions considérées comme « originelles » n'ont été au début que l'affaire de « savants », locaux certes, à l'esprit étroit assurément, mais cependant lettrés dont l'audience était faible auprès des classes moyennes et défavorisées. C'est également le fait que le mysticisme a instantanément gangrené ce qui aurait pu être la recherche populaire de réelles traditions. De ce fait, la seule forme de vulgarisation qui s'est offerte fut celle d'un faux folklore, un ensemble de laborieuses reconstitutions sans fondement traditionnel, ne pouvant donc être accepté que par des « croyants », c'est-à-dire les participants à de véritables sectes.

exemplaire[1]. Il est l'un des premiers en France à diffuser la théorie selon laquelle les monuments mégalithiques bretons auraient connu une double fonction druidique et astronomique[2]. Ses théories sont exprimées non sans un certain goût de la poésie et de la mise en scène chères aux Romantiques. Ainsi, à propos des alignements de Carnac, il évoque les druides « quand, éclairés par la lueur vacillante de la lune, ils dictaient [...] les volontés du ciel ». Sensible au progrès des sciences, notamment celles dites « humaines », telles que l'économie et la linguistique, il n'échappe pourtant pas à la pesanteur d'une idéologie de plus en plus envahissante, celle d'un « panceltisme » qu'avec ses amis de l'Académie celtique il a cependant réussi à faire reculer[3].

À la fin du XVIIIe siècle, le mysticisme folklorique, la tradition littéraire et le renouveau des études historiques engendré par le développement de l'archéologie se rejoignent en une même celtomanie qui régnera jusqu'à la fin du XIXe siècle. Elle alimentera pour une part non négligeable le Romantisme et motivera bien des recherches historiques sur l'antiquité nationale. Son point de départ semble être la publication (si l'on en croit son éditeur James Macpherson, la traduction en anglais depuis le gaélique) des poèmes d'Ossian, un barde qui aurait vécu au IIIe siècle et serait le fils du guerrier légendaire Fingal. Sous la forme d'épopées, Ossian racontait les exploits de sa famille et l'histoire de la race gaélique dans les paysages tourmentés et mélancoliques de l'Écosse et de l'Irlande. L'œuvre connut un immense succès en Europe, même auprès des personnages les plus éminents, tels que Goethe et Napoléon. Pour la chambre de ce dernier au Quirinal, à Rome, Ingres réalisa même une vaste composition intitulée *Le Songe d'Ossian*, une toile aujourd'hui déposée au musée de Montauban et représentant

1. D'origine bretonne, il est haut fonctionnaire et, à ses heures, historien et archéologue, ainsi que fondateur de l'Académie celtique qui deviendra plus tard la Société des Antiquaires de France.

2. J. Cambry, *Monuments celtiques*, Paris, 1805, in-8°.

3. Éloi Johanneau, secrétaire perpétuel de l'Académie celtique, combattit les thèses panceltiques de La Tour d'Auvergne qui voulait voir dans la langue bretonne l'origine et l'explication du gaulois et de presque toutes les langues modernes d'Europe.

l'accueil par Ossian des héroïques guerriers français. Il fallut attendre plus d'un demi-siècle pour qu'on s'aperçoive que les fragments poétiques d'Ossian n'étaient qu'une supercherie assez grossière [1]. Mais elle avait eu le temps d'accomplir son œuvre et de transmettre à toute l'Europe occidentale le virus de la celtomanie.

À la même époque et toujours outre-Manche, un autre grand inspirateur du Romantisme se passionnait pour les Celtes et les druides mais sous une forme bien plus mystique. Il s'agit de William Blake, déjà cité, tout à la fois peintre, graveur et poète, surtout un mystique visionnaire qui se prétendait lui-même le prophète d'une philosophie étrange et confuse, en fait un mélange inspiré de la Bible, des mythes celtiques et des philosophies orientales. Dans ses illustrations d'avant-garde où représentations graphiques et textes sont semblablement gravés et colorés, les lieux « druidiques » (Avebury, Stonehenge ou leurs figures idéalisées) sont omniprésents et participent de cette religion universelle. Les druides ou les personnages hors du temps qui leur sont assimilés se montrent comme des sages antiques (pour lui [2], non seulement Adam, mais Abraham et Noé sont des druides), quelque peu terrifiants et parfois munis de symboles qui pourraient passer pour maçonniques.

L'utilisation ésotérique des druides par un William Blake prendra des formes plus exacerbées encore dans les décennies suivantes. Ainsi le spiritisme, cette pseudo-science qui se développe sur la fascination qu'exercent sur des esprits simples les phénomènes paranormaux, tels ceux que produit le magnétisme, s'emparera également de la figure malléable des druides. Son plus célèbre représentant, Léon Hippolyte Denizart Rivail, prétend que le nom sous lequel il est plus connu, Allan Kardec, n'est autre que celui d'un ancien druide qui lui a été révélé par un médium. Mais une fois encore ces théories et les mouvements quasi sectaires qui les diffusent ne trouvent que peu d'écho en France. Aujourd'hui encore, ceux qui viennent honorer au Père-Lachaise sa sépulture

1. Son auteur Macpherson avait profité de son succès pour faire fortune et s'ouvrir une belle carrière politique.

2. W. Blake, *The Complete Writings*, éd. Keynes, Oxford, Oxford University Press, 1958, p. 578, 580 et 796.

sont avant tout des Anglo-Saxons et peu d'entre eux savent que la dépouille adulée aurait abrité l'âme d'un druide.

La seconde forme d'imaginaire qui convoqua les druides pour en faire l'un de ces thèmes est la création artistique de l'époque romantique. Elle n'exploita que faiblement cette veine et seules deux œuvres sont à signaler. La plus importante, au moins par sa postérité intellectuelle, est sans conteste *Les Martyrs* de Chateaubriand[1]. Le passage qui nous intéresse est celui, assez long (livres IX et X), où le héros, Eudore, chrétien et « commandant des armées armoricaines » sous le règne de Dioclétien, rencontre la figure la plus poétique de l'œuvre, la Gauloise Velléda. L'une des trouvailles de Chateaubriand est d'avoir fait de cette Velléda une druidesse. Ce changement de sexe lui permet de construire un personnage plus attirant, érotique même, combinant les charmes de la vestale à la sagesse de ses maîtres : « Sa taille était haute ; une tunique noire, courte et sans manches, servait à peine de voile à sa nudité. Elle portait une faucille d'or suspendue à une ceinture d'airain, et elle était couronnée d'une branche de chêne. [...] sa démarche [était] fière et sauvage. » Chateaubriand, Breton lui-même, crée le mythe d'une Bretagne résistant tardivement à Rome[2]. L'idée est astucieuse et tous les anachronismes qui en découlent seront, on le sait, réutilisés deux siècles plus tard avec le plus grand succès par les auteurs de la bande dessinée *Astérix*. Velléda, à la fois druidesse, vestale et prêtresse du temple de l'île de Séna[3], prône la révolte au cours d'une cérémonie qui met en scène une procession d'« Eubages », de bardes et de druides, l'inévitable cueillette du gui, enfin l'incontournable sacrifice humain que l'héroïne, telle la Pythie sur son trépied, s'apprête à

1. Publié en 1809. L'œuvre était destinée par son auteur à illustrer, à la manière antique, sous la forme d'une épopée, les thèses du *Génie du christianisme*. Il y réussit, en ce qu'il prolonge le romantisme religieux, déjà très présent dans le *Génie du christianisme*, en lui donnant une nouvelle forme, celle d'un poème en prose.

2. « Les habitants de l'Armorique avaient conservé leurs mœurs primitives, et portaient avec impatience le joug romain. »

3. Nom antique (chez Pomponius Mela, *Chorographie*, III, 6, 48) d'une île armoricaine, souvent identifiée comme l'île de Sein.

pratiquer elle-même, mais que les circonstances l'empêchent d'accomplir[1]. Cet acte manqué est bien ce que les psychanalystes qualifieraient de refoulement, de la part de l'héroïne comme de son créateur, partagé entre la poésie exotique et perverse de pratiques cultuelles qui confinent au tabou et le souci d'exactitude historique, revendiqué d'un bout à l'autre de l'œuvre. L'auteur ne cesse, en effet, de rappeler le sérieux de ses sources dans l'« Examen » qui prélude à l'œuvre (en fait il s'agit d'une introduction relativement technique) ou dans les « Remarques » qui lui font suite et sont en réalité l'appareil critique de ces preuves littéraires ou historiques[2].

Velléda, dont le nom est d'ailleurs celui d'un personnage historique, une Germaine de chez les Bructères, prophétesse qui attisa, à la fin du premier siècle de notre ère, la révolte contre Rome, apparaît tour à tour en vestale, druidesse, passionaria mais aussi sirène quand elle attire Eudore aux sons de sa voix et de sa guitare [*sic*][3]. Son ascendance n'est pas moins confuse : son père est vergobret chez les Redons, mais un de ses ancêtres fut Archidruide, or ce titre, on l'a vu, a été inventé de toutes pièces par les mystiques

1. « Le vêtement en désordre, la tête échevelée, tenant un poignard à la main, et une torche flamboyante sous ses pieds. » Mais les astres se couchant trop tôt, « les Gaulois craignirent d'être surpris par la lumière. Ils résolurent d'attendre, pour offrir l'hostie abominable ».

2. Il reconnaît « avoir pressé les temps », c'est-à-dire comprimer la durée pour rendre contemporains Romains, Gaulois et Francs. On peut admettre ces libertés prises avec le cours de l'histoire mais la méthode qui consiste à grappiller des informations et des détails sur les Gaulois chez les auteurs antiques les plus divers, mais aussi chez Grégoire de Tours et Adam de Brême, qui eux parlent exclusivement des Francs et des Germains, ou encore chez des historiens plus récents, tels que Pelloutier qui confondait les deux populations, est moins admissible et plus improductive. Chateaubriand a lu, pour rédiger *Les Martyrs*, une quantité phénoménale d'ouvrages dans lesquels il n'a pas hésité à « emprunter non seulement des renseignements, mais des phrases, des expressions, à l'occasion un paragraphe entier, copié mot pour mot » (M. Regard, dans Chateaubriand, *Œuvres romanesques et voyages*, II, *op. cit.*, p. 19).

3. Dans sa 12e « remarque », Chateaubriand prétend que les Gaulois ne connaissaient pas la lyre mais seulement une « cythara ou guitare ». En fait, ils utilisaient bien une lyre ou cithare à sept cordes, semblable à celle que l'on place entre les mains d'Orphée.

anglo-saxons du XVIIe siècle. On le voit, ce représentant féminin, si sympathique soit-il, n'était guère qualifié pour transmettre aux lecteurs une image claire des druides. Il a su cependant leur donner chair. Et la figure de Velléda est restée profondément enfouie dans les rêves de jeunes adolescents, parmi lesquels il faut compter Augustin Thierry, comme on le verra plus loin.

La seconde œuvre romantique majeure qui utilise la thématique druidique est une pièce d'opéra, *Norma* de Bellini [1], créée à la Scala de Milan en 1831. L'histoire est étonnamment proche de celle de Velléda. Elle est tout aussi invraisemblable, mais plus respectueuse de la chronologie. Norma est également druidesse et, comme Velléda, aime un Romain, Pollione, proconsul de la Gaule. L'action se passe vers -50, à une époque où les traditions religieuses des Gaulois pouvaient encore être vivaces. Norma est la grande prêtresse du bois sacré où se situe le premier acte. Elle est également la fille d'un grand prêtre. Mais, à la différence de l'héroïne de Chateaubriand, elle tente de convaincre ses congénères de ne pas entrer en lutte armée contre les occupants, de crainte que leur chef ne soit tué. Or celui-ci – et c'est le nœud du drame – aime une autre Gauloise, Adalgisa, vierge du temple, autrement dit une sorte de vestale. En essayant de l'enlever, Pollione est capturé par les Gaulois, à l'intérieur même de leur bois sacré. Son sort ne fait plus aucun doute, il doit être sacrifié. Mais Norma, toujours amoureuse, se dénonce elle-même auprès de son père et du peuple en armes. Elle propose de remplacer Pollione sur l'autel, mais celui-ci, touché par la grandeur d'âme de Norma, la rejoint dans le bûcher funèbre. On assiste à un sacrifice humain refoulé : il se transforme en un double suicide.

Le personnage de Norma paraît plus lisse et plus lisible que celui de Velléda. Il incarne évidemment l'amour absolu, une fidélité sans faille qui s'accordent bien aux caractères que l'on reconnaît généralement aux Gaulois, courage et persévérance. L'unité de lieu et de temps (l'action se déroule sur quelques heures en un même lieu sacré) permet l'introduction d'autres thèmes qui seront chers à l'imagerie gauloise, la proximité avec la nature, des sentiments

1. Le livret est tiré de la tragédie d'Alexandre Soumet, poète et auteur dramatique à succès.

simples dépourvus de toute hypocrisie ou duplicité, mais qui peuvent prendre des formes cruelles, comme si la nature les imposait à l'homme.

Ces deux œuvres, fortes par les héros étonnants qui les animent (leur féminité essentiellement) et par les sentiments violents qu'elles mettent en scène, ont probablement épuisé les ressources d'inspiration, relativement limitées, que les connaissances du monde gaulois permettaient aux auteurs du début du XIXe siècle. Il leur paraissait surtout difficile de brosser le portrait d'êtres aussi éloignés et aussi différents d'eux. Mais la raison de la rareté de ces œuvres littéraires doit être cherchée ailleurs. Jusque dans les années 1820, les Gaulois ne représentent aucun enjeu historique et, encore moins, politique sérieux pour les Français. Ils n'en sont pas encore les ancêtres, mais seulement d'anciens habitants de la France, les seuls des temps préhistoriques dont on ait conservé une image vivante. Les Romantiques préfèrent utiliser la source intarissable du Moyen Âge, comme on le voit avec les œuvres de Victor Hugo (non seulement littéraires mais aussi picturales) et d'Alfred de Vigny. Ils ne disposaient pas encore d'une imagerie gauloise qui ne sera produite et diffusée qu'à la fin du siècle.

Les druides entrent dans l'Histoire de France

Cependant, l'imaginaire historique se transforme rapidement au cours du XIXe siècle. La recherche historique se dote de règles, les méthodes sont renouvelées et de nouvelles disciplines ouvrent le champ des investigations. Les plus marquantes sont la linguistique, l'archéologie et la philologie ou étude de la transmission des sources antiques. L'histoire se détache progressivement mais encore avec difficulté – comme on le verra – d'un pouvoir qu'elle était censée servir et justifier. La Révolution française a mis à mal les théories chères à Boulainvillers, notamment celles de l'origine franque de la noblesse. L'étude étymologique de la langue française montre que les composantes du peuplement français sont multiples et s'ajoutent les unes aux autres en strates successives:

les mots d'origine latine révèlent l'importance de l'occupation romaine et de la civilisation gallo-romaine qui a régné pendant près de cinq siècles sur la France, enfin les mots gaulois témoignent d'un peuplement plus ancien et autochtone. Dès 1805, l'abbé Louis-Pierre Anquetil publie une *Histoire de France* qu'il fait commencer au temps des Gaulois, en s'appuyant seulement sur la littérature antique. Cependant, c'est aux deux frères Thierry, Augustin et Amédée, qu'il revient de défendre avec de véritables arguments l'origine gauloise de la France. Dès 1820, Augustin Thierry s'attaque avec vigueur aux tenants de l'origine franque de la France [1]. Il laisse le champ libre à son jeune frère, Amédée, pour réaliser le projet de prouver l'origine gauloise et d'en raconter les premiers temps dans un livre [2], publié en 1828 et qui connut un immense succès, *L'Histoire des Gaulois*.

Il y a deux raisons à la popularité [3] de cette œuvre. Son thème évidemment : les Français grâce à lui découvrent avec plaisir une histoire qu'ils ne pouvaient imaginer si ancienne, si riche et si complexe (ce sont environ 1150 pages, suivant les éditions, qui lui sont consacrées). Mais c'est aussi la qualité du travail [4]. Son génie a été de réussir à donner une vision globale – on parlerait mieux aujourd'hui d'« histoire totale » – du monde celtique, en mobilisant tous les matériaux disponibles au début du XIXe siècle. Sa chance fut de ne pas se laisser troubler par les premières découvertes archéologiques, comme le furent ses successeurs qui en surestimèrent

1. Augustin Thierry, « Sur la fausse couleur donnée aux premiers temps de l'histoire de France, et la fausseté de la méthode suivie par les historiens modernes », *Lettres sur l'Histoire de France*, Paris, 1820.

2. Amédée Thierry, *L'Histoire des Gaulois depuis les temps les plus reculés jusqu'à l'entière soumission de la Gaule à la domination romaine*, *op. cit.*, au moins 10 éditions jusqu'en 1881.

3. Il fut lu assidûment pendant un siècle. On le trouve encore au début du XXe siècle dans les Écoles normales primaires, là où étaient formés les instituteurs.

4. Presque deux siècles plus tard, on ne peut qu'être admiratif face à une telle synthèse où toutes les informations littéraires antiques sont mises à contribution. D'emblée, Amédée Thierry aborde les problèmes les plus épineux, celui des langues, celui de la genèse des différents peuples celtiques et de leurs rapports. Sur ces deux derniers points, son analyse qui paraît à certains celtisants dépassée n'a, en tout cas, pas été remplacée.

les premiers résultats. De surcroît, Amédée Thierry bénéficiait d'une immense culture générale qui lui permettait, quasiment par intuition, en utilisant les comparaisons, de comprendre des phénomènes du monde celtique incompréhensibles en eux-mêmes.

C'est ainsi que, parmi toutes les autres questions de société, il aborde les druides. À son habitude, il traite le problème à fond et lui consacre plusieurs dizaines de pages. Tous les témoignages antiques sont sollicités, il ne se contente pas, en effet, du sempiternel livre VI de la *Guerre des Gaules*, mais fait appel à des auteurs moins connus, tels que Maxime de Tyr, Ausone, Suidas (Souda), etc. L'ampleur des matériaux antiques qu'il utilise et sa propre culture générale lui font apparaître d'emblée que les druides ne sont pas de simples prêtres mais des personnages hors du commun, plus proches des philosophes que des sacrificateurs. Il est le premier, à ma connaissance, à rapprocher, de façon raisonnée, les doctrines des druides de celles des religions orientales. Il est peut-être le seul à reconnaître dans l'action des druides sur la vie politique et les institutions une forme de théocratie. Enfin, sur la religion gauloise en général, il propose une théorie originale et qui aurait dû être exploitée sérieusement par ses successeurs. Selon lui, cette religion, telle qu'elle est présentée par César, est le produit de la superposition de deux niveaux distincts, correspondants à des états successifs, mais dont le premier s'est partiellement fondu dans le suivant. Le plus ancien est un polythéisme très influencé par le culte des puissances naturelles et visibles (le soleil, les forêts, les sources, etc.), il est l'héritier direct des croyances préhistoriques. Le second est une forme de panthéisme diffusée par les druides, selon lesquels la puissance divine serait présente dans l'ensemble de l'univers.

Malheureusement, le tableau dressé vers 1820 de ces hommes qui vivaient 2000 ans plus tôt et sur lesquels on ne possédait alors que des écrits antiques fragmentaires, tout juste édités et souvent sans apparat critique, demeure encore trop figé et n'est pas exempt d'erreurs chronologiques ni d'un amalgame nécessaire pour lier entre elles les maigres informations dont on disposait. Mais ce qui manquait surtout à Amédée Thierry, ce sont les résultats de la philologie, alors tout juste naissante en Allemagne, avec les frères Grimm notamment. Ainsi ne pouvait-il hiérarchiser les témoignages

antiques, ni dans la chronologie ni dans la qualité. Il était amené à faire autant confiance aux plaidoiries de Cicéron qu'aux rapports ethnographiques de Poseidonios d'Apamée. Il pensait, comme on l'a cru longtemps, que César mais aussi Ammien Marcellin et Pline l'Ancien avaient pu voir, de leurs propres yeux, les spectacles étonnants qu'ils rapportent, surtout en matière religieuse. Ce ne sont que des péchés véniels que le progrès des sciences historiques aurait dû rapidement corriger, au fur et à mesure de la parution des premiers résultats des recherches philologiques et archéologiques.

Étrangement, il n'en a rien été. Au contraire même, l'œuvre d'Amédée Thierry est demeurée sans descendance. Les raisons en sont idéologiques. Pendant la plus grande partie du XIXe siècle, l'histoire ne fut pas seulement un moyen de connaissance, mais aussi un enjeu politique. Et les deux frères Thierry l'apprirent à leurs dépens : aux derniers temps de la Restauration, leurs idées jugées trop libérales leur avaient valu la disgrâce. Amédée lui-même, après s'être vu attribuer une chaire d'histoire à la Faculté de Besançon, avait été privé de son enseignement. La Révolution de 1830 lui avait rendu les honneurs, il avait été nommé préfet de Haute-Saône. La monarchie de Juillet non seulement révolutionnait les rapports entre histoire et politique, mais donnait même le pouvoir à quelques historiens [1]. Les conséquences de ces faveurs accordées par le pouvoir politique furent considérables pour l'étude de l'histoire et son enseignement. Selon le mot d'Augustin Thierry, elle devint une « institution nationale ». Mais ce ne fut pas forcément un bien. Les Gaulois furent conviés à la fête. C'est ainsi qu'ils devinrent les véritables ancêtres du peuple français. Avec la Deuxième République, ils entrèrent même dans l'imagerie républicaine.

Mais quelle pouvait être la place des druides dans cette histoire populaire ? Le message laissé par Amédée Thierry n'était guère lisible dans une telle perspective. L'image des druides, grands intellectuels, philosophes même, responsables d'une quasi-théocratie, s'éloignait trop de celle des Gaulois vus comme des sortes de bons sauvages, guerriers courageux, mais vaincus par leur absence

1. Les deux plus célèbres ne sont autres que Thiers et Guizot, dont la réputation tient autant à leurs actions politiques qu'à des œuvres historiques monumentales.

de solidarité nationale. C'est pourquoi les deux grands historiens de l'histoire de France du milieu du siècle, Jules Michelet et Henri Martin, n'utilisent Amédée Thierry que comme un documentaliste pratique qui leur évite de retourner eux-mêmes aux sources antiques. Ils réduisent son tableau de la civilisation gauloise et ses théories si fines à leur plus simple expression. Voici ce qu'écrit Henri Martin à propos des druides : « Les druides, qui étaient leurs savants, leurs juges, leurs professeurs et leurs prêtres, portaient des colliers de jaspe, de turquoises et d'autres pierres fines, et des couronnes de chêne. » Quelques années (cinq ans séparent la publication de l'*Histoire des Gaulois*, en 1828, de celle du premier volume de l'*Histoire de France par les principaux historiens* d'Henri Martin, en 1833) ont donc suffi à réduire à néant une œuvre géniale et d'avant-garde.

Les décennies qui suivent voient les Gaulois assimilés de plus en plus aux ancêtres de la « Nation française ». Les druides reprennent la figure ambivalente qu'ils arboraient au siècle précédent. Ils sont à la fois l'ingrédient indispensable par sa force poétique et exotique à l'évocation du monde celtique et une sorte d'allié encombrant. C'est toujours le sacrifice humain qui pose problème. Pour éviter d'en parler, on simplifie le discours et on insiste sur les activités intellectuelles des druides, comme le faisait Henri Martin. Mais avec la guerre de 1870, la figure du druide connaît un nouvel avatar. L'envahisseur allemand est assimilé à l'ancien occupant romain et Gambetta à Vercingétorix. Certains « historiens » extrémistes vont plus loin encore dans cette transposition. Les druides et les *equites* ou « chevaliers » décrits par César sont comparés aux bourgeois, traîtres à la patrie. Dès lors, on peut sans vergogne évoquer le sacrifice humain, le représenter même par le dessin et la peinture. Dans les « Histoires de France populaires », celle d'Henri Martin ou celles qui s'en sont inspiré, fleurissent des gravures représentant le monde gaulois. Sur l'une d'elles on voit, à l'arrière-plan, des druides venant de sacrifier un humain gisant sur un dolmen en forme de banc de pierre, au pied de chênes plus que centenaires. Sur le devant de la scène, des guerriers gaulois sont groupés autour d'une source. Ils paraissent songer ou s'entretenir sans grande conviction. Ils semblent assez indifférents à l'action qui se passe derrière eux, comme s'ils y étaient étrangers.

Le temps des idéologies

Le début du XXe siècle marque évidemment un tournant, ici comme ailleurs. La Grande Guerre bouleverse toutes les perspectives, celles du futur, bien entendu, mais aussi celles qui revisitent le passé. Le grand historien des Gaulois est alors Camille Jullian. Son œuvre majeure a pour nom *Histoire de la Gaule*. Elle comprend huit volumes et paraît de 1907 à 1926. Là où l'auteur marque certainement sa plus grande différence avec ses prédécesseurs, c'est dans la critique de la conquête romaine et du personnage de César. Depuis la Renaissance, historiens, philosophes, mais aussi hommes politiques étaient fascinés par la culture romaine qui, selon eux, avait donné sa chance à la Gaule. Il ne faisait aucun doute que la civilisation française devait presque tout à la culture classique, apportée par les Romains aux Gaulois comme un cadeau. Tous les chefs de guerre, les constructeurs d'empire (les deux Napoléon entre autres) éprouvaient une admiration sans réserve pour le divin Jules. Ce double sentiment d'admiration et de reconnaissance avait évidemment freiné l'étude de l'histoire des Gaulois[1]. Camille Jullian, peut-être parce qu'il est originaire des Cévennes, non loin du pays des Arvernes, éprouve très tôt un penchant pour Vercingétorix qui se doublera d'une aversion de plus en plus marquée pour le conquérant. Les prémices de la Grande Guerre qui lui font sentir la nécessité d'une union nationale et d'une résistance collective le confortent dans sa passion pour Vercingétorix et pour les Gaulois en général. Elles transforment également sa vision des peuples gaulois et de leur pays.

Non seulement l'idée d'une nation gauloise est réaffirmée, mais elle est même souvent remplacée par une conception encore plus

1. À l'exception notable de Napoléon III, qui institutionnalisa l'archéologie métropolitaine et fit énormément progresser les recherches sur les périodes protohistorique et romaine. Il est vrai qu'il ne le faisait pas sans arrière-pensée : les fouilles qu'il suscita sur le territoire français étaient destinées à illustrer une traduction qu'il avait faite de la *Guerre des Gaules* de César.

idéologique, cette fois celle d'une véritable patrie[1]. Selon Camille Jullian, la patrie pour les Gaulois est le sentiment d'une appartenance ethnique commune, traduite par la communauté de langue, celle des religions et des institutions druidiques. Elle se situe au-dessus des peuples dont l'indépendance n'est que territoriale et politique. Les druides se voient donc attribuer un rôle qu'aucun historien jusqu'alors ne leur avait reconnu, celui de confédérer spirituellement et institutionnellement des collectivités humaines diverses, individualistes et rebelles. Le druidisme serait en quelque sorte le ferment et la quintessence de la culture gauloise.

Dans son *Histoire de la Gaule*, c'est une trentaine de pages qu'il accorde aux druides, autant que le faisait Amédée Thierry. Pour lui, les druides sont tout simplement des prêtres, d'origine récente et autochtone, mais disposant de compétences plus larges que celles qu'on leur attribue dans d'autres civilisations. La plus importante pour lui, la plus exceptionnelle aussi, est celle d'éducateurs de la jeunesse, un rôle abondamment noté dans les manuels d'histoire de cette époque. C'est évidemment une thématique privilégiée pour l'École publique encore jeune et une façon de passer sous silence le sacrifice humain. Sur ce sujet, d'ailleurs, Camille Jullian élude astucieusement le problème : il consacre un chapitre entier aux druides qui ne s'intitule ni « Les prêtres » ni « Le sacerdoce », mais tout simplement « Les druides » où est évoquée, entre beaucoup d'autres, la fonction des prêtres ; dans le chapitre suivant, « La religion », il décrit les cultes et le sacrifice humain, sans décider s'ils sont le fait ou non des druides. Il est donc bien conscient des contradictions auxquelles l'amène sa thèse, mais préfère les taire. Il dénie aux druides leur qualité de philosophes et l'influence orientale qu'on peut déceler dans leurs croyances, mais les compare aux prêtres romains, pontifes et augures, et rapproche leur assemblée annuelle dans la forêt des Carnutes de l'amphictyonie de Delphes.

L'œuvre de Camille Jullian marque un point d'aboutissement.

1. Cette dernière permet de gommer aux yeux des contemporains de l'historien les mauvais effets que sont les contradictions des Gaulois eux-mêmes, telles qu'elles se révèlent pendant la Guerre des Gaules dans les dissensions entre les peuples, la collaboration de certains avec l'ennemi enfin le soulèvement général.

Elle est le dernier essai marquant d'une histoire des Gaulois. Les quelques ouvrages[1] postérieurs utilisant la même méthode (synthèse des sources antiques et des premiers résultats de l'archéologie) ne parviennent pas à se démarquer du modèle du grand maître dont bien souvent elles ne font que recopier ou résumer des chapitres entiers.

À partir du début du XXe siècle, ce sont deux disciplines récentes qui vont occuper le terrain de la religion gauloise, la linguistique comparée et l'histoire des religions. C'est Joseph Vendryes le premier qui expose les bases de ce qu'on appellera par la suite le « comparatisme indo-européen »[2]. L'auteur y étudie un certain nombre de mots dans ces quatre langues qui révèlent, de fait, des conceptions communes. Elles apparaissent plus précisément dans le domaine de la religion. Comment expliquer leur existence dans des régions aussi éloignées ? Voici la réponse, évidemment partielle et provisoire, de Joseph Vendryes :

> L'Inde et l'Iran d'une part, de l'autre l'Italie et la Gaule ont conservé en commun certaines traditions religieuses, grâce au fait que ces quatre pays sont les seuls du domaine indo-européen à posséder des collèges (ou des classes) de prêtres. Brahmanes, druides ou pontifes, prêtres du védisme ou de l'avestisme, malgré des différences qui ne frappent que trop les yeux, ont tout de même en commun de maintenir chacun une tradition antique. Ces organisations sacerdotales supposent un rituel, une liturgie du sacrifice, bref un ensemble de pratiques, de celles qui se renouvellent le moins [...] Mais il n'y a pas de liturgie ni de rituel sans des objets sacrés dont on garde les noms, sans des prières que l'on répète sans y rien changer. De là, dans les vocabulaires, des conservations de mots qu'on ne s'expliquerait pas autrement.

En fait, comme tous les linguistes le feront après lui, il explique surtout comment le vocabulaire et les concepts que ce dernier

1. Les principaux sont A. Grenier, *Les Gaulois*, Paris, Payot, 1923, réédition par L. Harmand en 1970 ; F. Lot, *La Gaule*, *op. cit.*, 1947.

2. J. Vendryes, « Les correspondances de vocabulaire entre l'indo-iranien et l'italo-celtique », *Mémoires de la Société de linguistique de Paris*, 20, 1918, p. 265-285.

suppose se sont conservés, mais il ne dit rien expressément de leur origine. Elle est seulement sous-entendue dans une même appartenance indo-européenne.

Depuis le milieu du XIXe siècle, en effet, les linguistes avaient mis en évidence une même filiation pour un certain nombre de langues qu'ils appelèrent « indo-européennes ». « À un moment du passé, ces langues ont été une seule et même langue », écrit Antoine Meillet[1]. Quand exactement ? On ne saurait le dire. Mais bien des archéologues et des préhistoriens ont tenté, sans grand succès et, tout au moins, sans emporter la conviction, de situer dans le temps ce stade commun. Les linguistes ne postulent qu'une langue commune sans en inférer automatiquement une civilisation commune, encore moins une race commune. C'est pourtant le pas qui a été progressivement franchi dans le courant du XXe siècle par des archéologues et des mythologues, pour entraîner finalement la recherche dans ses pires dérives, racisme et nazisme. On ne saurait exposer ici (ce qui exigerait un volume complet) les raisonnements scientifiques, les divagations passéistes et les pures constructions idéologiques, dans ce qu'elles ont de plus froid et de plus pervers, qui ont abouti à ces extrémités. Il est néanmoins nécessaire d'en résumer le contenu parce que ces idées littéralement « réactionnaires » ont utilisé les matériaux celtiques et plus particulièrement ceux de la religion et sont venus polluer des pans entiers de nos connaissances du monde gaulois.

En postulant l'existence d'une langue mère commune à toutes ses descendantes indo-européennes, les linguistes ont laissé le champ libre à ceux qui se plaisaient à imaginer une civilisation mère, se distinguant évidemment de celles ayant donné naissance aux familles linguistiques sémitique et bantoue. Il était plus ou moins sous-entendu – quoique de moins en moins à partir des années 1930 – que cette civilisation mère était la bonne, plus tard on l'assimilerait à celles des prétendus Aryens. Quelques archéologues essayèrent de donner une réalité matérielle à ces thèses en situant chronologiquement les Indo-Européens et en leur faisant correspondre une culture matérielle déjà connue par des trouvailles

1. A. Meillet, *Introduction à l'étude comparative des langues indo-européennes*, Paris, Hachette, 1934, p. 36.

archéologiques. Le plus célèbre – et le plus néfaste – est l'Allemand Gustav Kossina qui voulut voir dans les Germains les Indo-Européens originels et qui donna ainsi des arguments aux pangermanistes et à leurs revendications territoriales. La proximité culturelle et ethnique (et pour cause, puisque, comme on l'a vu, les Germains ne sont rien d'autres que des Celtes) plongea le monde gaulois dans ce tourment idéologique. Les Celtes comme les Germains furent considérés comme d'authentiques Aryens. Tout ce qui était considéré comme « celtique », c'est-à-dire le monde gaulois, mais aussi tout ce qui anime les folklores breton et celtique insulaire, fut convié pour alimenter ces thèses racistes, au sens premier du terme, celles qui prônent la pureté d'une race et sa prééminence sur les autres.

L'histoire des Gaulois et celle de leur religion avaient tout à perdre dans ce maelström idéologique. Elles y perdirent effectivement beaucoup. On douta désormais de tous les travaux menés en ce domaine et une suspicion tenace toucha les plus sérieux. Aussi les meilleures études furent-elles menées par des chercheurs qui ne se signalent pas, par leur méthode, comme de purs historiens, mais plutôt comme des linguistes et des sociologues et qui ont en commun d'avoir été fortement influencés par les recherches en linguistique indo-européenne.

Le premier, dans le temps, est Henri Hubert[1]. Dès 1914, il conçoit son sujet d'étude de façon beaucoup plus large que tous ceux qui l'ont précédé : les Celtes en général, depuis le premier âge du fer jusqu'au Moyen Âge irlandais et dans toutes les régions du monde qu'ils ont occupées, des îles Britanniques à l'Asie Mineure, de la Pologne à l'Espagne. S'appuyant sur la parenté des langues celtiques, sur la similarité de certaines de leurs institutions,

1. Ses principales œuvres sont *Les Celtes et l'expansion celtique jusqu'à l'époque de La Tène*, Paris, Albin Michel, « L'Évolution de l'humanité », 1932 ; *Les Celtes depuis l'époque de La Tène et la civilisation celtique*, Paris, Albin Michel, « L'Évolution de l'humanité », 1932 ; *Les Germains*, Paris, Albin Michel, « L'Évolution de l'humanité », 1952. Sociologue, archéologue mais aussi homme d'une vaste culture et grand voyageur, plus que tout autre, sa formation, ses amitiés, la variété de ses sujets d'étude le prédestinaient au comparatisme, une méthode de recherche qui était en germe dans la sociologie naissante, qui venait d'être brillamment illustrée par les travaux sur les langues indo-européennes et qui allait connaître encore d'autres développements avec le structuralisme.

notamment en matière religieuse, il conçoit une communauté culturelle, une «celticité», dotée d'institutions «panceltiques»[1]. Les druides, pour lui, en sont même la preuve la plus évidente, ils forment un «sacerdoce panceltique» dont l'origine est à rechercher dans le «plus lointain passé des sociétés indo-européennes»[2]. Pendant les décennies qui suivent, historiens des Gaulois et de leur religion ne retiendront que ce celtisme, la prétendue unité des cultes et des sacerdoces sur l'ensemble des territoires occupés par les Celtes. Ils ne conservent de la pensée d'Henri Hubert que ces hypothèses[3] fragiles, provisoires et promises à être corrigées. Ils oublient, en revanche, la remarquable analyse qu'il est le premier à faire du rôle des druides dans la société celtique. Les deux volumes des *Celtes* d'Henri Hubert ne connurent à leur publication et dans les décennies qui suivirent qu'un faible succès. L'œuvre novatrice, par son approche sociologique surtout, n'eut aucune postérité, elle n'inspira les travaux d'aucun chercheur. Ce n'est qu'au cours des trois dernières décennies du XXe siècle que les celtisants redécouvrirent et l'homme et les perspectives immenses de recherche qu'il leur proposait.

La lecture étroite et au pied de la lettre de l'œuvre d'Henri Hubert entraîna les historiens de la religion dans une direction qui paraît aujourd'hui sans issue. On n'envisagea plus comme seul sujet

1. Certains chercheurs contemporains ont substitué à ces conceptions celle d'une «koïné» (mot grec désignant la communauté culturelle). Cette appellation ne change évidemment rien aux sous-entendus idéologiques.

2. Un passé qui se situerait à l'âge du bronze et en Europe centrale, sur les bords du Danube d'où seraient également issues les autres grandes confréries religieuses indo-européennes, celles des Thraces, des Doriens, parmi lesquelles les syssities pythagoriciennes, ainsi que l'Orphisme. Ces théories, «révolutionnaires» au début du XXe siècle, sont aujourd'hui totalement abandonnées. Les historiens de la religion et de la philosophie grecques privilégient plutôt une origine autochtone qui n'exclut pas une forte influence des sagesses orientales. Mais pour les Celtes, parce que les informations sont trop pauvres et parce que les historiens ont eu longtemps, comme on l'a vu, d'autres préoccupations, ce naturel travail de toilettage n'a pas été fait.

3. À la décharge d'Henri Hubert, grand savant et chercheur scrupuleux, il faut signaler que son deuxième tome (où figure l'analyse des druides) n'était demeuré qu'à l'état de notes et qu'il ne fut achevé que par ses amis Marcel Mauss et Raymond Lantier.

d'étude que les Celtes, avec tout ce que cet immense domaine comporte d'imprécisions géographiques et historiques et de matière à amalgame. Caractéristique à cet égard est l'ouvrage de Joseph Vendryes, *La Religion des Celtes*[1]. Il ne fait guère que reprendre, en les développant sur le plan linguistique notamment, les thèses de son devancier. En revanche, il systématise la comparaison entre les Celtes antiques et les Celtes médiévaux des îles Britanniques ; pire, à notre sens, il les englobe dans une même analyse, comme s'ils en étaient le même sujet. Tous ceux qui se pencheront par la suite sur la religion celtique et les druides procèderont de la même manière : Paul-Marie Duval[2], Jan de Vries[3], Jean-Jacques Hatt[4], pour citer les plus célèbres.

Ils le font d'autant plus facilement qu'entre-temps le maître à penser du comparatisme dans le domaine de la religion, Georges Dumézil, a involontairement cautionné leur démarche. Dans ses célèbres études de mythologie comparée, il fait appel aux faits celtiques, après avoir tenté de montrer, dans ses plus anciens travaux, que les Gaulois connaissaient eux aussi l'« idéologie trifonctionnelle ». La Gaule, en effet, dans la description qu'en donne César, semble même être la plus parfaite illustration de ces « sociétés indo-européennes » strictement hiérarchisées en trois grandes classes selon leur « fonction », *equites*-guerriers, plèbe-producteurs et druides-représentants de la souveraineté magique et juridique[5]. L'exemple gaulois n'a cependant que l'apparence de la perfection ; il présente un grave défaut que n'ont pu taire Georges Dumézil ni ses continuateurs : le panthéon des Gaulois qui devrait, selon leurs propres théories, exprimer la quintessence de cette tripartition, comme il le fait à Rome ou dans l'Inde védique, ne révèle pas la présence des trois grandes figures divines censées incarner les trois grandes valeurs (puissance guerrière, production et souveraineté).

1. J. Vendryes, « La religion des Celtes », *in* A. Grenier *et al.*, *Les Religions de l'Europe ancienne*, III, Paris, Presses universitaires de France, « Mana », 1948.

2. P.-M. Duval, *Les Dieux de la Gaule*, Paris, Payot, 2e éd. 1976.

3. J. de Vries, *La Religion des Celtes*, Paris, Payot, 1977.

4. J.-J. Hatt, *Mythes et Dieux de la Gaule. I. Les grandes divinités masculines*, Paris, Picard, 1989.

5. G. Dumézil, *Jupiter, Mars, Quirinus*, Paris, Gallimard, 1941, p. 167-169.

Pourtant, dès 1944, la question est résolue d'une façon qui se veut définitive[1]: « Si nous ignorons [...] l'organisation générale de l'ancienne religion gauloise et le caractère des dieux gaulois, nous connaissons assez bien la religion et les dieux de l'Irlande païenne et nous entrevoyons ceux des Brittoniques, ancêtres des Gallois. Secours précieux [...]. » S'appuyant sur les travaux de Marie-Louise Sjoestedt[2], il affirme, en effet, que dans ces deux pays « les personnages qui prolongent le plus sûrement d'anciens dieux (ce sont les héros d'épopées légendaires) se caractérisent incontestablement par une répartition théorique de fonctions ».

On voit bien comment la comparaison est biaisée. Que les trois grandes fonctions (auxquelles en Irlande s'en ajoutent deux autres, la médecine et la technologie) soient incarnées par les héros insulaires n'est nullement contestable, mais on pourra objecter qu'elles sont tout autant présentes – parce qu'elles sont quasiment universelles – dans de nombreux mythes issus de quasi toutes les régions du monde. Mais ce qui paraît, au plus au point, critiquable, c'est l'assimilation, sans autre forme d'explication, de la religion des Gaulois avec celle des Irlandais médiévaux[3]. C'est nier le rôle social de la religion, c'est croire qu'on peut séparer le fait religieux d'un contexte qui n'est pas seulement social mais également historique. Que les mêmes mythes soient partagés – sous des habits divers, en s'adaptant aux modes du moment – par des peuples proches géographiquement, mais distants dans le temps, est tout à fait concevable. La psychanalyse, sur ce point, a apporté les meilleures explications. Mais peut-on croire que les mêmes dieux se soient perpétués pendant mille ans, en s'accompagnant de cultes plus ou moins inchangés, nécessitant la même organisation sacerdotale ? Quel historien actuel, quel sociologue pourrait cautionner aujourd'hui de telles naïvetés ? C'est pourtant ce qui s'est produit au milieu du XXe siècle. C'est pourtant cette thèse qui n'est jamais

1. *Id.*, *Naissance de Rome*, Paris, Gallimard, 1944, p. 22-33.

2. M.-L. Sjoestedt, *Dieux et Héros des Celtes*, Paris, Leroux, 1940.

3. S'il fallait faire absolument ce travail comparatiste, on ne comprend pas pourquoi ces chercheurs ne se sont pas tournés vers les matériaux germains. On sait, en effet, que les Germains étaient des Celtes qui vécurent à la même époque que les Gaulois et dans des conditions de vie finalement assez proches.

clairement énoncée, parce qu'elle ne peut l'être raisonnablement, qui continue de nos jours encore à justifier les entreprises d'assimilation « celtique » qui permettent à leurs auteurs tous les raccourcis les plus audacieux, les amalgames non moins commodes. Le romancier anglo-saxon J. R. R. Tolkien, qu'on ne peut taxer de « celtophobie », l'a écrit admirablement : « Pour beaucoup de gens, et peut-être pour la majorité de nos contemporains, si l'on excepte les grands érudits d'hier et d'aujourd'hui, les Celtes [...] sont un sac magique, dans lequel on peut mettre ce que l'on veut et d'où peut sortir à peu près n'importe quoi [...]. Tout est possible dans le fabuleux crépuscule celtique, qui n'est pas tant le crépuscule des dieux que celui de la raison [1]. »

Le meilleur exemple en est donné par l'œuvre, quasi conjointe et développée pendant quarante ans, de Françoise Le Roux et Christian-J. Guyonvarc'h [2]. Pour eux, les Celtes sont « la branche occidentale des peuples indo-européens », en fait un magma diachronique, s'étalant sur une période de vingt siècles entre l'arrivée de ces « Indo-Européens » aux environs du xᵉ siècle av. J.-C. et le Moyen Âge, occupant définitivement et parfois provisoirement des terres qui vont du pays de Galles à l'Asie Mineure. On ne parle plus de Gaule ou de Gaulois si ce n'est lorsque le témoignage quasi exclusif de César est requis. Car la méthode des auteurs est simple : elle consiste à pallier l'insuffisance mythologique gauloise par la richesse de la mythologie irlandaise et, inversement, à demander à la Gaule une description sociale qui manque aux légendes irlandaises [3]. Il en va de même pour la description des figures divines [4]

1. Cité par B. Raftery, *L'Irlande celtique avant l'ère chrétienne*, trad. P. Galliou, Paris, Errance, 2005, p. 221.

2. On trouvera le meilleur exemple de leurs analyses assez répétitives dans *Les Druides*, *op. cit.*

3. *Ibid.* p. 7 : « Le thème des druides est du ressort exclusif de ceux qui ont accès, en mode scientifique [*sic*] s'entend, aux anciens textes celtiques, qui peuvent les lire, les comprendre, les interpréter et les commenter valablement. »

4. Ainsi, dès leurs premiers ouvrages, les auteurs ne désignent plus les dieux que sous une double appellation, évidemment réductrice et très certainement fautive : Mercure-Lug, Jupiter-Dagda, parfois triple : Minerve-Brigite-Goibnu, mêlant les noms que leur donne César à ceux recueillis dans les épopées irlandaises et galloises.

et des compétences des druides. Ce sont eux surtout qui pâtissent le plus d'une telle technique de l'amalgame. Ils apparaissent avant tout comme des magiciens, mais sont aussi, à l'occasion et suivant les légendes insulaires utilisées, des conteurs et historiens, des médecins, des architectes, etc.

La méthode est justifiée par une scientificité qui n'en a que le vocabulaire. Ainsi le recours à la philologie n'est-il que partiel : il ne touche que les sources insulaires. Les données littéraires antiques sont, au contraire, lues au pied de la lettre, sans le moindre esprit critique, et les deux auteurs laissent même croire au lecteur que César a pu voir lui-même les cérémonies religieuses qu'il décrit. Quant aux règles de l'histoire, elles sont traitées avec le plus grand mépris, au même titre d'ailleurs que l'apport fondamental des travaux archéologiques. Ce qui compte pour les deux auteurs, c'est la reconstruction d'un lieu, d'un temps où évolue un peuple si mythique et si vaste qu'il confine au concept de race, ces trois éléments constituant un univers celtique, qui n'a, en fait, de réalité que dans l'imaginaire de ses créateurs. C'est pourquoi ces derniers proscrivent tout point d'ancrage chronologique. De la même manière qu'ils nient toute influence étrangère à ce monde[1]. Mais surtout ils dénient aux druides la qualité de philosophes[2] qui en ferait des disciples des Grecs. Le seul bienfait qui est accordé – et encore, du bout des lèvres – à ces représentants de la civilisation gréco-romaine est de nous avoir transmis des informations précises sur les druides qui sont par ailleurs largement mises à profit.

Quel est le but de ces thèses qui sont un défi constant à tout l'apport de l'histoire depuis Fustel de Coulanges et des sciences humaines depuis Émile Durkheim ? L'une des réponses se trouve dans la dernière édition du livre *Les Druides*[3]. Dès les premières pages[4], les auteurs s'expriment sans ambages : « nous plaçons

1. Bien entendu, pour eux, l'apport des sagesses d'Asie Mineure est inconcevable, mais ils admettent – parce qu'ils appartiennent à la même communauté indo-européenne – des liens avec les Brahmanes de l'Inde.

2. *Ibid*., p. 12 : « Les Celtes constituent un domaine différent du monde classique et cette différence de nature implique une différence de traitement. Il y a une tradition celtique mais la philosophie est grecque et la rhétorique est latine. »

3. Chr.-J. Guyonvarc'h et F. Le Roux, *Les Druides*, *op. cit.*

4. *Ibid*., p. 13

d'emblée le "druidisme" bien au-dessus de la religion qui a généralement cours dans les manuels… ». Il s'agit donc de la promotion du « druidisme », un concept sur la réalité historique duquel on peut s'interroger, puisqu'il s'agit d'un terme récent (XVIIIe siècle en Angleterre) désignant initialement la religion qu'on attribuait aux druides gaulois. Pour Françoise Le Roux et Christian-J. Guyonvarc'h, ce mot désigne tout autre chose, comme ils l'avouent dans les ultimes lignes de leur ouvrage[1] : « Le "druidisme" et la Tradition celtique sont une seule et même chose, de nature et d'essence religieuses indo-européenne » (les auteurs soulignent cette phrase en gras dans leur ouvrage). Il est vrai qu'à la lecture de cette affirmation, assenée, comme c'est presque toujours le cas, de façon doctrinale, on comprend mieux la méthode, la démarche et le choix des terrains d'étude. On est dans le celtisme le plus étroit, le plus idéologique et, par là, totalement imaginaire, qui pour exister fait appel à la tradition[2]. Tout cela rappelle de bien mauvais souvenirs.

Après de telles tentatives de « déshistoricisation », il est temps de replacer les druides dans leur histoire et de les étudier avec les méthodes historiques les plus éprouvées, celles de ce qu'on appelle aujourd'hui « l'histoire totale », par lesquelles les faits sont replacés sur leur axe diachronique, celui de leur évolution, et sur l'axe synchronique de leur environnement social et plus largement de leur contexte mondial. Il va de soi qu'une telle étude ne peut que progresser chronologiquement, en partant des sources les plus anciennes et en cherchant non seulement à comprendre l'évolution du phénomène étudié mais aussi ce que celle-ci révèle de la nature du phénomène. Il nous faut donc revenir sur les premiers emplois du mot druide et sur les plus anciens témoignages concernant les personnages que ce mot désigne.

1. *Ibid.*, p. 352.
2. Ce mot, surtout lorsqu'il est paré d'une majuscule, rappelle étrangement le nom que Fabre d'Olivet (voir *supra*, p. 71, n. 1) donnait à la science occulte qui lui avait été révélée.

DEUXIÈME PARTIE

Les origines

CHAPITRE III

Les druides et la philosophie grecque

Les plus anciennes mentions du mot « druide »

Le mot druide apparaît pour la première fois dans la littérature grecque vers la fin du IIIe siècle av. J.-C., relativement tard si l'on considère que le premier à parler nommément des Celtes est Hérodote qui le fit deux siècles auparavant, relativement tôt si l'on songe que les informations substantielles sur les druides ne datent que du Ier siècle. Une chose cependant est sûre : dès la fin du IIIe siècle, l'existence des druides, leur nom et leur activité « philosophique » étaient bien connus des Grecs, puisqu'ils étaient évoqués dans un traité, le *Magikos* ou *De l'art des mages*, et dans l'une des premières histoires de la philosophie, celle de Sotion d'Alexandrie [1], qui citait les druides parmi les précurseurs de la discipline. Ces œuvres disparues furent partiellement recopiées par Diogène Laërce.

La littérature philosophique grecque nous livre donc deux informations de la plus haute importance. La première est que les druides étaient considérés comme des « philosophes », avec toutes les réserves que l'on peut faire sur l'usage de ce mot, dans le premier temps de notre analyse. La seconde, non moins capitale, est d'ordre chronologique : les druides auraient prospéré dès le IVe siècle av. J.-C., probablement même plus tôt. En effet, les philologues nous apprennent que dès le Ve siècle av. J.-C. circulait un ouvrage, intitulé *Mémoire pythagoricien* [2] qui, le

1. Sotion d'Alexandrie, *Succession des philosophes*, livre XXIII, cité par Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, Prologue, 1.

2. Ces *Pythagorica Hypomnemata*, dont l'auteur nous est inconnu, furent utilisés par Alexandre de Milet dit « Polyhistor » (Diogène Laërce, *Vies et doctrines*

premier, devait[1] exposer les relations entre les druides et les Pythagoriciens.

Une autre certitude se fait jour à travers ces témoignages : dès leur émergence dans l'histoire, ces hommes eux-mêmes se sont fait appeler « druides ». Il ne s'agit donc ni d'une appellation tardive, ni d'un sobriquet qui leur a été donné par leurs contemporains mais, selon toute probabilité, d'un nom qu'ils revendiquaient comme la meilleure expression de leur activité intellectuelle et peut-être sociale. L'examen de ce mot est donc une priorité, si l'on veut approcher, au plus près, la réalité historique des personnages qui l'utilisaient pour se désigner. Le vocable est en effet gaulois, mais on verra que les racines qui le composent et les consonances dont il se pare ont dû paraître immédiatement familières aussi bien aux Grecs qu'aux Romains. La constance de la graphie du mot, qui n'est connu que dans ses transcriptions grecque et latine, est, en tout cas, remarquable. On n'en connaît à peu près que la forme plurielle, en grec « *Drouidas* » (Diodore de Sicile, V, 31) et « *Druidaï* » (chez les autres auteurs) et en latin « *druides* » et « *druudes* » (chez César) et « *druidae* » (chez Cicéron). Les deux graphies les plus respectueuses du mot gaulois semblent être celle de Diodore et celle de César, elles donnent un mot qu'il faudrait phonétiquement écrire « drou-ides » ou « drou-uides ». Elles ne concernent encore une fois que le pluriel. Le nom singulier en gaulois est controversé, les linguistes reconstituant un **druis*, qui diffère de la forme

---

des philosophes illustres, VIII, 36). W. K. C. Guthrie, *History of Greek Philosophy*, Cambridge, 1962, p. 201, n. 3 et J. E. Raven, *Pythagoreans and Eleatics*, Cambridge, 1948, p. 159 *sq*. et p. 163, pensent que la tradition de l'influence des druides sur Pythagore, exposée par Clément d'Alexandrie (*Stromateis*, I, 15, 70 et 71) et Hippolyte, dit « Saint Hippolyte de Rome » (*Réfutation de toutes les hérésies*, I, 2, 17 et 25, 1-2), est redevable, à travers Alexandre Polyhistor (*Symboles pythagoriciens*, fr. 94 Jacoby), directement à cet auteur du ve siècle.

1. Cette hypothèse n'est pas gratuite. Elle repose sur les travaux des philologues qui ont montré qu'il y avait en Grèce deux ensembles de sources concernant la philosophie ancienne des Celtes. La première, rapportée par Diogène Laërce, est issue du *Magikos* et de Sotion, la seconde, rapportée par Alexandre Polyhistor et Clément d'Alexandrie, est totalement indépendante et issue de ce *Mémoire pythagoricien* qui forcément évoquait, nommément ou non, les druides. Un résumé de cette théorie se trouve chez N. K. Chadwick, *The Druids*, *op. cit.*, 1997 (rééd.), p. 61 *sq*.

« *druides* » du fragment 30 attribué à Aristote, et qui n'est que pure conjecture.

Ces premières remarques sont capitales pour l'étude des druides. Elles rappellent – ce qui avait été ignoré ou oublié par la plupart de leurs historiens [1] – que leur nom et par conséquent les hommes qui le portaient sont bien antérieurs à l'époque de César. Ils étaient présents en Gaule depuis au moins quatre siècles quand le général romain y entreprit sa conquête.

L'étymologie du mot « druide »

Dès l'Antiquité, les philosophes, passionnés d'étymologie, se sont penchés sur ce mot. Pline l'Ancien fait allusion à ces recherches et en livre le principal résultat. Au cours du fameux passage [2] sur la cueillette du gui et de l'arbre qui doit le porter, il écrit : « Le rouvre est déjà par lui-même l'arbre qu'ils choisissent pour les bois sacrés, et ils n'accomplissent aucune cérémonie religieuse sans son feuillage, au point que l'étymologie de leur nom pourrait passer pour grecque. » Le nom du rouvre et du chêne en général en grec est, en effet, « *drus* ». Cette explication, très allusive sous la forme dans laquelle elle nous est transmise par l'encyclopédiste, ne concerne cependant qu'une partie du mot, la première. Mais il est bien évident – ses graphies que l'on vient de voir le montrent – qu'il comprend deux parties, un **dru-* ou **drou-* et un **vid-* ou **wid-*. Les linguistes, dès le début du

1. Le mépris des sources grecques d'origine philosophique est une constante chez les historiens français des druides et de la religion gauloise en général. On le trouve non seulement chez les grands auteurs de la fin XIXe siècle, d'Arbois de Jubainville, Bertrand, mais aussi chez tous les auteurs du XXe siècle, Jullian, Vendryes entre autres. Les historiens anglo-saxons ne tombent pas dans ce travers. T. D. Kendrick, *Druids and Druidism*, Londres, 1927 (rééd. Mineola New York, Dover Publication, 2003) recueille tous les textes antiques concernant les druides et N. K. Chadwick (*The Druids*, *op. cit.*) consacre une étude entière aux druides fondée seulement sur les sources antiques, grecques principalement.

2. Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, XVI, 249.

XIX[e] siècle, ont reconnu dans le suffixe la racine indo-européenne **weid* («voir» et «savoir») que l'on trouve dans le latin *uideo* et dans de nombreuses autres langues. Tout le monde s'est donc accordé pour traduire cette seconde partie du mot par «le savant». Les tenants de l'étymologie antique ont donc conclu qu'on pouvait traduire le mot druide par «le savant par le chêne», ce qui, contrairement à beaucoup d'allégations faussement savantes, n'a guère de sens[1]. Mais dès la fin du XIX[e] siècle, une autre explication a été donné au préfixe **dru-*. Un linguiste allemand, Rudolf Thurneysen[2], a proposé d'y voir une particule intensive. Selon lui et ses partisans, le mot druide pourrait signifier le «très-savant».

Quelques-uns des plus grands celtisants[3] se sont ralliés à cette dernière étymologie, les autres, au contraire, montrent un penchant pour la théorie antique, penchant qui prend souvent l'allure d'une hésitation. Camille Jullian l'exprime assez clairement: la traduction «très-sage» est «la plus séduisante des étymologies données par les Modernes. – Je ne peux cependant, en dépit de tout ce qu'on a dit contre elle, exclure l'origine donnée par des Anciens[4]». En fait, il est facile de constater que ce retour à l'étymologie ancienne s'explique par une autre préoccupation: leur choix est justifié par la conception religieuse qu'ils se font des druides[5]. Ce qui dans cette étymologie les séduit, c'est le rapport qu'elle suppose entre la

1. Ils s'appuient notamment sur un passage célèbre de Strabon, *Géographie*, XII, C 567, où il est question chez les Galates d'Asie Mineure d'un lieu appelé «*Drunemeton*». Ils traduisent ce mot par «sanctuaire du chêne», ce qui est assez séduisant, en se gaussant d'une traduction telle que le «fort sanctuaire» ou le «bois fidèle» (X. Delamarre, *Dictionnaire de langue gauloise*, Paris, Errance, 2001, p. 150). Il y a cependant une faille à cette traduction: il est peu vraisemblable que le chêne ait été un arbre suffisamment répandu en cette région pour susciter un tel toponyme. Et on a un peu de mal à croire que ce nom ait été importé et conservé depuis les lointaines régions celtiques quittées depuis bien longtemps.

2. R. Thurneysen, *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung*, XXXII (1893), p. 563-564.

3. D'Arbois de Jubainville, H. Hubert notamment.

4. C. Jullian, *Histoire de la Gaule*, *op. cit.*, II, p. 85, n. 7.

5. Chez C. Jullian, chez J. Vendryes (*La Religion des Celtes*, Spézet, Coop Breizh, 1997, rééd., p. 66) ou plus récemment chez X. Delamarre (*Dictionnaire de langue gauloise*, *op. cit.*, p. 149-150).

fonction des druides et un culte de l'arbre qu'ils imaginent largement répandu dans les populations indo-européennes. Jullian le reconnaît avec une certaine naïveté. Joseph Vendryes est plus discret mais non moins dogmatique[1]. Xavier Delamarre, de son côté, n'hésite pas à mettre le mot en rapport avec un mythe précis et propose de le traduire de cette façon, « les Connaisseurs de l'Arbre du Monde[2] », une interprétation très subjective qui rompt radicalement avec l'habituelle prudence de cet auteur.

Un autre exemple d'interprétation étymologique, due une fois encore à une vision idéologique de la fonction des druides, se trouve dans les travaux des celtisants comparatistes, Françoise Le Roux et Christian-J. Guyonvarc'h[3]. Leur position est exactement l'inverse de celle des auteurs précédents pour des raisons qui paradoxalement ne sont guère différentes. Ils défendent la traduction « les très-savants », parce que, disent-ils, « le nom des druides est spécial au monde celtique, explicable par les seules langues celtiques sur la base d'éléments constitutifs et comparatifs indo-européens [...]. On a surtout eu tendance, dès l'Antiquité, en partant d'une étymologie aussi simpliste (celle de Pline), à penser que le "druidisme", en tant que système philosophique (ce qu'il ne saurait être), pourrait ne pas être exclusivement traditionnel ou religieux. » Derrière ces formules alambiquées, on voit bien de quoi il est une nouvelle fois question : le nom « druide » à lui seul prouverait que le « druidisme » est une tradition culturelle traversant les âges grâce à une transmission d'une essence supérieure, de peuple celte à peuple celte. Naturellement, ni la linguistique, ni les sources antiques les plus anciennes, celles des quatre ou cinq siècles précédant notre ère, ne peuvent justifier de telles divagations.

Que doit-on donc penser des deux explications données au mot

1. « [...] le chêne tient une assez grande place dans la magie des druides de Gaule pour qu'on n'hésite pas à en reconnaître le nom dans le vieux composé **dru-vid-.* », écrit-il (*La Religion des Celtes*, *op. cit.*, p. 66).

2. *Dictionnaire de langue gauloise*, *op. cit.*, p. 150. Selon cet auteur, cet « Arbre du Monde » est « un arbre cosmique qui traverse et soutient les trois mondes, supérieur, médian et inférieur », par comparaison avec l'arbre sacré des Scandinaves, l'Yggdrasil. Il en conclut que cet « Arbre du Monde » est un « mythologème indo-européen récurrent ».

3. Chr.-J. Guyonvarc'h et F. Le Roux, *Les Druides*, *op. cit.* p. 31-33.

et y a-t-il une possibilité de choisir entre elles, voire de leur en substituer une nouvelle ? Les travaux de l'un des linguistes contemporains les plus brillants, Émile Benveniste[1], sur les mots de la racine **de/orw-* et **drew-*, le permettent certainement. Ce qu'il propose a, en effet, le double intérêt de concilier les deux théories adverses et de tenir compte de la polysémie habituelle à des termes qui ont connu une longue histoire et se sont chargés de sens. La querelle sur le sens de **dru-* en gaulois n'est, en effet, qu'une des faces d'une controverse plus vaste sur le nom du chêne dans les langues indo-européennes[2]. Longtemps on a considéré que c'est le mot « chêne » qui symbolisait le mieux les notions de force, de résistance, et, par-delà, de « fidélité », telle qu'on la retrouve dans le mot allemand *Treu*. Mais il a été facile à Émile Benveniste de montrer que le nom du « chêne » (un arbre dont la sphère géographique ne correspond pas à la totalité, loin s'en faut, de l'aire d'extension des langues indo-européennes) n'a pu être l'élément primaire qui aurait généré des sens seconds, tournant autour de la notion de force mais que c'est plus probablement le contraire : à certains peuples, qui connaissaient l'arbre, le chêne est apparu comme le meilleur symbole de cette force. Il établit par ailleurs que la forme indo-européenne de ce mot comprend deux états, **de/orw-* et **drew-*, et que ces deux radicaux ont donné naissance dans plusieurs langues à des mots qui désignent soit l'arbre en général, le chêne en particulier, le bois en tant que matière, soit des qualités telles que la force et la fidélité. On l'observe particulièrement en grec avec « *drus* » (« arbre en général » puis « chêne ») correspondant au second état et « *doru* » (« bois de la lance » puis, par extension, « lance ») au premier état.

Or, le gaulois a pareillement exploité les deux radicaux. On possède le mot « *deruo* » qui désigne le chêne et le suffixe « *dru-* » qui pose problème. Il est peu probable, en tout cas contraire à ce

1. É. Benveniste, *Word*, 10, 1954, p. 254-259, repris dans É. Benveniste, *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, Éditions de Minuit, 1969, vol. 1, p. 105 *sq*.

2. Ce problème a été étudié pour la première fois très substantiellement par H. Osthoff (*Etymologica Parerga*, 1901). Il consacre un chapitre entier (« Eiche und Treue ») au rapport entre le chêne et la notion de fidélité.

que l'on observe dans les autres langues, que le chêne en gaulois ait pu être exprimé par deux mots, chacun issu de l'un de ces radicaux. Il est en revanche permis de penser que la première forme radicale a été réservée à une réalité matérielle, en l'occurrence, végétale, tandis que la seconde forme n'a été utilisée que pour des caractères qui sont liés à cette plante (la force, la vigueur, la résistance, voire la fidélité). Cette explication nous semble d'autant plus évidente que le vocabulaire gaulois possède le mot «*drutos*» que tout le monde s'accorde à traduire par «fort, vigoureux». On peut donc conjecturer qu'il existe un ou plusieurs mots gaulois (actuellement non retrouvés dans l'assez maigre corpus lexical dont on dispose) dérivant de **drew*- et désignant la force et des qualités qui en sont proches.

L'analyse du mot «chêne» par Benveniste ajoute donc beaucoup aux deux théories précédentes et, d'une certaine façon, les réconcilie. Les tenants de l'étymologie ancienne critiquaient la faiblesse de l'argument qui voyait dans **dru*- une simple particule intensive. Benveniste donne à ce préfixe un sens beaucoup plus fort et surtout plus explicite, une notion de force vivante qui gardait peut-être encore pour les plus anciens locuteurs un vague souvenir de l'arbre auquel elle était anciennement associée. Ainsi faudrait-il traduire «druide» par une expression telle que «celui qui possède la connaissance dans ce qu'elle a de plus puissant et de plus vivant». Peut-être le mot sous-entendait-il également que la connaissance était conçue comme un bienfait naturel qui surgissait du monde souterrain, tel un arbre.

On comprend dès lors mieux comment les philosophes grecs ont pu imaginer l'étymologie fantaisiste et, en tout cas, hellénocentrique, selon laquelle le nom des druides viendrait du mot grec désignant le chêne. Dès le Ve siècle av. J.-C., les intellectuels gaulois se sont trouvés au contact des premiers commerçants et voyageurs grecs dont ils ont acquis très vite les rudiments de la langue. Il ne leur a pas échappé que les mots grecs «*drus*» et «*doru*» étaient étonnamment proches du nom par lequel eux-mêmes se désignaient. Il n'est pas impossible que les druides eux-mêmes se soient livrés à des exercices étymologiques sur leur propre nom et qu'ils aient cru valorisant de le rapprocher d'une langue étrangère et prestigieuse qu'ils situaient sur le même rang que leur propre langue.

La tradition rapportée par Alexandre Polyhistor

Mais revenons aux plus anciens témoignages sur les druides, dont on a vu qu'ils sont tous issus de traités philosophiques et dus à trois auteurs grecs anciens, puisque deux ont été écrits au IIIe siècle avant notre ère, et que l'un serait sensiblement plus ancien encore. C'est le moment d'indiquer que l'ancienneté de ces sources n'a été reconnue que tardivement, qu'elle a été sujette à controverses à la fin du XIXe siècle et qu'aujourd'hui nombre d'historiens des Gaulois et de celtisants paraissent ne pas avoir pris la mesure des conséquences d'un tel constat.

Il est donc nécessaire, en quelques mots, de rappeler ce qu'est la philologie et ce qu'elle apporte à l'étude des sociétés antiques. La philologie, plus encore que l'archéologie, est comparable à l'investigation policière. Elle est une enquête qui progresse de façon rétrospective, en cherchant dans chaque témoignage l'origine du ou des éléments qui le constituent, le but étant de se rapprocher le plus possible du fait originel qui a entraîné les différentes transmissions. Les philologues établissent donc des rapports de filiation entre des auteurs de différentes périodes. Parfois, il n'y a qu'une descendance linéaire, mais souvent plusieurs traditions parallèles décrivent les mêmes faits, cependant avec des différences significatives qui prouvent qu'il y eut plusieurs témoins initiaux. Les auteurs antiques, notamment lorsqu'ils évoquent les Celtes, se prêtent particulièrement à cet exercice, parce qu'ils sont relativement peu nombreux et parce que les matériaux sur lesquels ils travaillaient étaient d'une relative pauvreté. La plupart – l'écrasante majorité, faudrait-il dire – des historiens et des géographes de l'Antiquité procédaient en effet déjà à la compilation, la juxtaposition plus ou moins harmonieuse d'extraits copiés ou résumés d'auteurs les ayant précédés. Le travail constituant à suivre ce fil d'Ariane pour remonter le temps n'est donc pas d'une difficulté qui le rendrait irréalisable, d'autant qu'un certain nombre de ces écrivains, respectueux de leurs maîtres anciens, nous font la grâce d'indiquer l'auteur qu'ils suivent et dans certains cas le nom même de l'ouvrage qu'ils utilisent.

Le document le plus ancien sur les druides est connu surtout par sa copie relativement tardive (elle fait évidemment suite à de nombreuses autres qui ont été perdues), à la fin du IIe siècle apr. J.-C., celle d'un théologien grec, Clément dit « d'Alexandrie »[1]. De lui l'ouvrage qui nous intéresse porte le curieux titre de *Stromateis* (le « tapis » ou « couverture multicolore ») qui donne idée de son contenu quelque peu hétéroclite, une somme d'extraits des philosophes grecs. Au chapitre XV du premier livre de cet ouvrage se trouvent deux passages concernant les Gaulois et les druides, séparés de quelques pages. Dans le premier, il n'est question que des Gaulois et dans le second, seulement des druides, sans autre précision géographique. Il est facile – on va le voir – de comprendre qu'il s'agit des mêmes individus, les druides gaulois, mais Clément qui n'avait aucune connaissance précise des uns et des autres, pas plus que des Brahmanes d'ailleurs, n'a pas fait le rapprochement entre les deux. Son aveuglement prouve tout simplement qu'il n'a fait que recopier très servilement la documentation qu'il avait entre les mains : deux sources distinctes évoquant les mêmes druides.

Le premier passage[2] est le suivant : « Alexandre, dans son livre *Les Symboles pythagoriciens*, rapporte que Pythagore fut instruit par l'Assyrien Zaratos. [...] il désira également suivre l'enseignement de quelques maîtres chez les Gaulois et les Brahmanes. » Le second[3] : « Cette philosophie, science de la plus grande utilité, a tout d'abord fleuri chez les Barbares, avant de dispenser ses lumières sur les autres nations. Ce n'est que plus tard qu'elle est arrivée en Grèce. Au premier plan de celle-ci se tenaient les prophètes des Égyptiens, les Chaldéens des Assyriens, les Druides des Gaulois, les Chamanes chez les Bactriens, les philosophes des Celtes et les Mages des Perses. » La source du second passage est aisément identifiable, c'est celle qui a alimenté avec l'œuvre de Sotion le texte célèbre de Diogène Laërce, autrement dit le

1. Après avoir étudié à Athènes, il enseigna à Alexandrie et voyagea en Asie Mineure. Il est considéré à la fois comme le premier philosophe et le premier lettré chrétien. Il a consacré son œuvre à tenter de relier la culture philosophique grecque, qu'il connaissait parfaitement et admirait, au christianisme.

2. Clément d'Alexandrie, *Stromateis*, I, XV, 70, 1.

3. *Ibid.*, I, XV, 71, 3.

Magikos[1]; nous aurons l'occasion d'y revenir. Celle du premier passage nous intéressera plus particulièrement. Elle est donnée explicitement par formule habituelle (« Alexandre rapporte que... ») qui autorise à voir à sa suite la simple copie ou le résumé de l'auteur qui vient d'être cité, autrement dit Alexandre de Milet, dit encore « Polyhistor » (« l'érudit »)[2]. Il s'agit là de la matière qu'a utilisée Clément mais ce dernier ne précise pas quelle était la source originelle, celle dont s'était primitivement servi Alexandre. Par bonheur, nous la connaissons grâce à Diogène Laërce[3] qui l'indique très clairement : « Alexandre dit avoir trouvé dans un *Mémoire pythagoricien* ce que voici » (suit tout un exposé des doctrines de Pythagore). C'est donc dans cet ouvrage que se trouverait la plus ancienne mention des druides.

Le *Mémoire pythagoricien* en question a suscité une abondante littérature de la part des philologues mais plus encore de la part des historiens de la philosophie qui y ont vu un autre intérêt, une matière précieuse pour reconstituer la doctrine de Pythagore. Le mot grec qui désigne l'ouvrage est *« hypomnemata »* qu'il vaudrait mieux traduire par « aide-mémoire », un ensemble de notes écrites prises au cours d'un enseignement. La précision n'est pas inutile car les Pythagoriciens, les émules de Pythagore lui-même et leurs

1. De Diogène Laërce on ne sait quasi rien. On présume qu'il a vécu dans la première moitié du IIIe siècle apr. J.-C. (voir Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, Paris, 1999, sous la dir. de M.-O. Goulet-Cazé). La mention qu'il fait des druides au tout début de son œuvre (Livre I, 1) se trouve mêlée à l'évocation des autres sages barbares. Il dit avoir tiré ces informations du traité *Le Magikos* d'Aristote [*sic*] et du livre de Sotion, *La Succession*. L'attribution du *Magikos* à Aristote par Diogène mais aussi par Pline l'Ancien (*Histoire naturelle*, XXX, 1) est contestée. Le lexicographe byzantin Souda le donne à Antisthène (probablement de Rhodes) qui vécut à la fin du IIIe siècle av. J.-C. Sotion, dont l'œuvre a disparu, vécut à la même époque, à la fin du IIIe et au début du IIe siècle apr. J.-C.

2. Ce dernier, qui vécut entre -100 et -35 environ, travaillait avec les méthodes qui furent aussi celles de Clément, c'est-à-dire qu'il pratiqua une compilation quasi compulsive. Il ne donnait cependant pas à son entreprise les nobles objectifs que Clément assignait à la sienne. Alexandre semble n'avoir cherché qu'à produire une somme encyclopédique de connaissances, mais il l'a fait avec un respect scrupuleux des auteurs qu'il put consulter.

3. Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, VIII, 25.

élèves, avaient l'obligation de garder secrètes leurs connaissances, les doctrines étant transmises oralement et c'est seulement lorsque la mémoire ne suffisait pas qu'on se résolvait à prendre de telles notes. Que la source d'Alexandre soit un tel « aide-mémoire » convainc donc, d'une part de son authenticité pythagoricienne, d'autre part de son ancienneté. *A priori*, elle a été rédigée par quelqu'un qui a fréquenté un Pythagoricien ancien, autrement dit un disciple de Pythagore vivant dans le courant du Vᵉ siècle [1]. C'est ce que paraît confirmer la suite du texte déjà évoqué de Diogène Laërce (VIII, 34) qui indique que les informations contenues dans le *Mémoire pythagoricien* étaient connues d'Aristote qui écrivit au milieu du IVᵉ siècle. L'hypothèse la plus crédible [2] est qu'Alexandre Polyhistor, qui a écrit un ouvrage sur les Pythagoriciens, s'est essentiellement, voire exclusivement, servi de ce *Mémoire* [3] pour le rédiger.

1. Cette datation a suscité des débats entre philologues et philosophes qui ont produit une abondante littérature. Herman Diels dans la 3ᵉ édition de son recueil célèbre, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Zurich, 1922, a placé le mémoire dans les *Nachträge* (écrits postérieurs aux Pythagoriciens). Mais W. Kranz, dans la nouvelle édition de Diels qu'il a donnée (*id.* 5ᵉ édition, Zurich, 1934) a replacé ce dernier au n° 58 parmi les écrits de l'École pythagoricienne. André-Jean Festugière (dans un article de la *Revue des études* grecques paru en 1945 et repris dans *Études de philosophie grecque*, Paris, Vrin, 1971, p. 371-435) y voit l'assemblage de deux écrits, un ancien, l'autre plus tardif, et opte pour une datation plus récente, IIᵉ siècle. Depuis, les auteurs anglo-saxons, s'appuyant sur le caractère très archaïque des croyances et des doctrines rapportées par le *Mémoire*, datent ce dernier de la seconde moitié du Vᵉ siècle av. J.-C. (W. K. C. Guthrie, *History of Greek Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1962, p. 201, et J. E. Raven, *Pythagoreans and Eleatics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1948, p. 159 *sq.*).

2. C'est celle dont la paternité revient à N. K. Chadwick (*The Druids*, *op. cit.*, p. 66 *sq.*), qui la développe avec une grande rigueur.

3. C'est donc, selon toute probabilité, dans le *Mémoire* que figurait la mention des rapports entre Pythagore et les Gaulois, sur lesquels on reviendra. Cette information, en revanche, ne devait pas figurer dans les deux autres œuvres qu'ont utilisées Diogène Laërce pour son histoire de la philosophie et Clément d'Alexandrie dans ses *Stromateis*. La preuve de la dissociation de ces informations se trouve dans la présentation un peu incohérente qu'en fait Clément, qui ne se rend pas compte que les Gaulois qu'aurait rencontrés Pythagore et les Druides, présumés « précurseurs de la philosophie », sont bel et bien les mêmes hommes.

Cet auteur, par l'intermédiaire de Clément d'Alexandrie, révèle donc que, dès la fin du Ve siècle av. J.-C., des penseurs grecs avaient eu connaissance d'une sagesse gauloise. Le qualificatif de grec ne suppose nullement que la rencontre (qui n'est pas forcément physique mais a pu être seulement intellectuelle) entre Gaulois et Grecs s'est produite en Grèce continentale, elle a pu se faire tout autant en Italie du Sud (en Grande-Grèce) ou même à Marseille, les habitants de ces deux régions étant aussi grecs que ceux des bords de la mer Égée ou des rivages occidentaux d'Asie Mineure. Cependant l'absence du mot « druide » dans le premier témoignage de Clément laisse supposer soit que la découverte des druides par les Pythagoriciens venait d'avoir lieu, soit que les rapports qui ont pu s'établir entre eux n'ont été ni suffisamment nombreux ni suffisamment intenses pour que le nom de « druide » soit devenu familier à ces Grecs. Quoi qu'il en soit, il est bien évident que les Gaulois qui connurent Pythagore ou, plus vraisemblablement, quelques-uns de ses disciples avaient déjà tous les caractères de ceux que *Le Magikos* ou Sotion considéreront comme les « ancêtres des philosophes ». Il ne fait nul doute que ces sages gaulois se faisaient déjà appeler druides par leurs congénères.

Les « sagesses barbares [1] »

L'« Histoire de la philosophie » de Diogène Laërce [2] commence, de façon naturelle, par une recherche des origines : quels en ont été les précurseurs ? qui a inventé le mot ? qui sont les premiers philosophes ? C'est dans ce cadre qu'il évoque une hypothèse qui nous

1. Je reprends ici le titre d'un excellent ouvrage d'Arnaldo Momigliano, *Alien Wisdom*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975, traduit en français, *Sagesses barbares*, *op. cit.*, dont le sujet est différent de celui que je traite. Il y est question des phénomènes d'acculturation entre les Grecs et leurs voisins juifs, iraniens, celtes et romains.

2. On ne sait pas quel est le titre original de l'œuvre de Diogène dont les différents manuscrits portent des titres différents et, de toute façon, tardifs.

semble étonnante et à laquelle lui-même ne croit pas et qu'il estime devoir combattre, selon laquelle l'activité philosophique serait née chez les Barbares, avant de s'épanouir en Grèce. Ce débat qui ouvre le livre est vite refermé : Pythagore a inventé et la pratique et le nom de la philosophie, les pratiques magiques des Barbares ne sont pas assimilables à la philosophie. Le bref exposé que fait Diogène des théories anciennes et les conclusions tranchées qu'il en tire n'offrent guère d'intérêt épistémologique. Leur valeur ne tient qu'aux témoignages qu'elles contiennent, d'une part, sur les sagesses barbares, qui n'ont par ailleurs laissé que peu de témoignages, d'autre part sur les polémiques qui, dès l'époque hellénistique, ont agité les Grecs au sujet de ce qu'ils devaient aux non-Grecs.

Trois auteurs antiques livrent, en effet, les listes des peuples étrangers comprenant des sages, auxquels la philosophie grecque serait, pour une part, redevable. Ce sont Diogène Laërce et Clément d'Alexandrie, que nous avons déjà vus, et un troisième auteur moins cité, Cyrille d'Alexandrie ou saint Cyrille[1]. Les trois listes sont assez semblables, mais on remarque que celle de Diogène est plus courte. Ce dernier cite les Mages chez les Perses, les Chaldéens chez les Babyloniens et les Assyriens, les Gymnosophistes chez les Indiens et les Druides et « Semnothées » chez les Celtes et les Gaulois. Clément et Cyrille, de leur côté, ajoutent les Prophètes chez les Égyptiens, les *Samanaei* (chamans) en Bactriane et l'un et l'autre distinguent soigneusement les Druides de Gaule des Philosophes (*non pauci*, « nombreux », précise Cyrille) chez les Celtes.

Hormis ces différences peu significatives[2], les deux énuméra-

1. Cyrille d'Alexandrie, *Pour la sainte religion des chrétiens contre l'ouvrage de Julien l'athée*. Il n'existe actuellement ni édition française, ni édition anglaise de cette œuvre.

2. La différence entre les deux listes types n'a rien de fortuit, elle tient aux sources utilisées. Pour Cyrille, il s'agit d'Alexandre Polyhistor. Diogène utilise le traité *Le Magikos* et Sotion. Les deux listes remontent donc à deux traditions différentes. L'une et l'autre avaient cours déjà pendant la période alexandrine. Leurs divergences apportent des informations non négligeables sur la question des druides et des Gaulois. Elles résolvent tout d'abord le problème des « Semnothées », un hapax assez incompréhensible qui n'a laissé aucune trace dans les écrits postérieurs. Il est assez clair, si on met les deux listes l'une en face de l'autre, que ce mot est issu d'une confusion (conjecture de G. Röper, *Philologus*, I,

tions des sagesses barbares présentent une réelle homogénéité. On constate tout d'abord, comme il est assez logique, que les Barbares en question occupent plutôt des régions situées en marge du monde grec (Perses, Mésopotamiens, Égyptiens et Celtes). Ce sont les peuples avec lesquels les Grecs ont connu les contacts les plus anciens et les plus intenses et souvent de nature belliqueuse, pour les Perses et les Celtes notamment. Cependant, ce constat qui pourrait sembler une lapalissade ne se vérifie que très partiellement. Les Romains et les autres peuples italiques, les Ibères et les Africains sont étrangement absents. Il apparaît ainsi que les « sagesses barbares » se répartissent uniquement sur la marge orientale (avec une pointe extrême-orientale en direction de l'Inde) et sur la marge septentrionale au sens large. Or, les deux régions étaient considérées par les Grecs comme le berceau original, d'une part, de la magie (l'Orient), d'autre part de l'orphisme et du chamanisme (Celtes au sens large, Thraces et marges de l'Asie septentrionale). Cette géographie des sagesses non grecques n'a donc rien de gratuit, elle correspond à un raisonnement, à une analyse de l'évolution de la pensée humaine, sur la paternité desquels il faudra s'interroger.

Par bonheur, Diogène, dans sa brève et chaotique présentation de la théorie de l'origine barbare de la philosophie, ne se limite pas à cette liste, mais évoque rapidement le contenu de ces prétendues philosophies. Parce qu'il utilise des auteurs fort divers et qu'il résume abusivement leur propos, il est amené à des confusions, prêtant à tort à certains des pratiques qui appartiennent à leurs voisins. Ainsi donne-t-il aux Chaldéens et aux Mages de Perse tout ce qu'il trouve dans le *Magikos*. Rendre à chacun ce qui lui revient est donc aujourd'hui une tâche risquée. On s'en tiendra donc aux informations explicites, celles qui sont attribuées nommément aux

---

1846, p. 652) avec le « *Samanaei* », transcription assez peu respectueuse du mot « chaman ». Elles montrent par ailleurs que l'approximation géographique chez Diogène (« chez les Celtes et les Gaulois, ceux qu'on appelle Druides et Semnothées ») n'est que le résumé de précisions géographiques chez les premiers auteurs, incomprises par leurs copistes. Au IVe siècle av. J.-C., en effet, les Grecs distinguaient encore les *Keltaï*, qu'ils situaient dans l'arrière-pays de Marseille, des *Galataï* qui occupaient la Gaule actuelle.

druides. Le texte de Diogène est divisée en trois parties. La première concerne les Druides et les Gymnosophistes regroupés en un même ensemble, la deuxième les Mages et la troisième est consacrée aux Égyptiens. Seul le début du texte peut donc nous être utile : « Ceux qui prétendent que la philosophie a commencé chez les Barbares expliquent également la forme qu'elle a prise chez chacun de ces peuples. Ils rapportent que les Gymnosophistes et les Druides font de la philosophie, en déclarant dans des sentences au caractère volontairement obscur qu'il faut honorer les dieux, ne rien faire de mal et s'entraîner au courage. Le fait est que Clitarque dans son douzième livre dit que les Gymnosophistes vont jusqu'à mépriser la mort. »

La sagesse des druides

L'information peut sembler bien courte au lecteur peu habitué aux écrits des auteurs grecs anciens dont la concision est souvent extrême. C'est le cas ici. En quelques mots, Diogène Laërce résume quatre aspects de la sagesse des druides. Le premier, le moins évident, est celui qui structure tout le passage : les druides ont paru à lui-même ou à ses informateurs suffisamment semblables aux Gymnosophistes pour qu'on puisse les regrouper en un même ensemble. Bien sûr, on connaît mal ces Gymnosophistes, ces sages de l'Inde qui vivaient nus (c'est ce que laisse supposer leur nom), mais il est assez aisé d'y reconnaître les ancêtres des sâdhus actuels qui passent leur existence dans l'ascèse et la contemplation. Certes, les druides vivaient différemment. À ce que l'on sait, ils ne vivaient pas nus et ne soumettaient pas leurs corps aux privations et aux mortifications. La comparaison porte donc sur la place des uns et des autres dans la société. Les sâdhus sont considérés comme des saints et le respect que la population leur témoigne est absolu. Les druides jouissaient d'une semblable autorité morale, non seulement de la part du peuple mais surtout de celle des citoyens et de ceux qui détenaient le pouvoir. Druides et Gymnosophistes étaient des individus qui se situaient au-dessus de la communauté humaine,

leur contact avait quelque chose de sacré, avec les deux sens que possède le mot latin originel *sacer*, saint et tabou.

La vénération dont les druides sont l'objet est confirmée par les rapports qu'ils entretiennent avec les autres hommes. Ils leur parlent à l'aide d'apophtegmes, c'est-à-dire de maximes facilement mémorisables, qu'ils dispensent «de façon énigmatique». Autrement dit, leurs paroles sont énoncées avec la plus grande solennité, comme si elles étaient émises par la divinité elle-même qui utiliserait les druides comme sa propre voix. Là encore, la comparaison entre druides et sages de l'Inde est évidente. Le contenu de ces préceptes serait également assez similaire, au moins pour trois grands principes: honorer les dieux, ne pas faire le mal et s'entraîner à la bravoure. Bien des commentateurs anciens ont considéré qu'ils formaient la base du dogme des druides, sous la forme d'une triade[1]. Le texte de Diogène ne permet pas une telle déduction. Les formules conservées pourraient n'être que trois cas exemplaires de la similarité entre les préceptes des druides et ceux des Gymnosophistes qui sur d'autres questions, on s'en doute, devaient différer quelque peu. Quoi qu'il en soit, elles nous apprennent beaucoup sur l'enseignement et la spiritualité des druides. Elles revêtent des formes que l'on connaît bien chez les penseurs grecs présocratiques. Ainsi Cléobule de Lindos écrit-il: «Observe la piété», Solon: «Consulte les dieux», Thalès de Milet: «Rejette tout ce qui est malhonnête», Chilon le Macédonien: «Si tu as subi un outrage, venge-toi». Ce sont quelques-unes de la centaine de formules lapidaires attribuées aux Sept Sages qui donnent idée de ce que pouvait être le corpus des préceptes des druides.

«Honorer les dieux» pourrait passer pour une banalité, presque une lapalissade. Ce serait assurément le cas si les druides n'étaient que des prêtres. Or, les plus anciens témoignages des auteurs grecs, ceux que nous examinons précisément, ne présentent les druides que comme des sages et jamais le mot prêtre n'est utilisé pour les désigner. Cette priorité donnée à la religion par ce premier précepte est donc lourde de sens. Elle signifie que les druides placent leur propre autorité sous celle des dieux. Les grands philosophes grecs,

1. H. d'Arbois de Jubainville, *Les Druides et les dieux celtiques à forme d'animaux*, Paris, Honoré Champion, 1906, p. 119.

les sages indiens n'agissent pas différemment, ils respectent le panthéon avec une absence de sens critique qui souvent nous étonne. Mais cette apparente soumission, dans bien des cas, se révèle être une ruse : ce sont les dieux qui sont utilisés par les philosophes pour donner crédit et puissance à leur message. C'est pourquoi le respect qu'on doit leur témoigner prend la première place des prescriptions, il est un préambule nécessaire.

« Ne rien faire de mal » est un précepte plus significatif. S'il nous paraît quelque peu commun, la raison n'en tient qu'à notre éducation judéo-chrétienne qui, depuis des générations, a inculqué à la civilisation occidentale les idées de bien et de mal. Dans une société antique, qui plus est « barbare », la conception du bien ne va pas de soi. Elle n'est pas un fondement originel de la vie en société, mais le résultat d'une conception éthique des rapports humains, la base même de toute philosophie. C'est précisément l'existence de cette morale, même si elle n'est qu'embryonnaire, qui permet aux historiens grecs de la philosophie de placer les druides parmi les plus anciens philosophes. D'ailleurs, chez nos auteurs anciens, celui du *Magikos* notamment, les druides semblent avoir été désignés indifféremment tantôt par le nom qu'ils se donnaient eux-mêmes, tantôt par celui de « philosophes ». C'est ce qui a fait croire à Alexandre Polyhistor que les Celtes (*Keltoï*) avaient des philosophes, tandis que les Gaulois (*Galatoï*) avaient des druides. Bien sûr, il s'agit des mêmes individus, tantôt désignés par leur propre appellation, tantôt par celle de leur fonction principale. Il est évidemment d'une importance capitale pour la compréhension de la nature originelle des druides de constater que les premiers étrangers cultivés qui les ont rencontrés les ont naturellement désignés comme des philosophes [1] et jamais comme des prêtres. Ils avaient raison, car la recherche du bien n'est le but d'aucune des religions antiques.

« S'exercer à la bravoure » est plus énigmatique. D'ailleurs, cette traduction n'est guère satisfaisante. Le substantif grec « *andreïa* »

1. Cette qualité, la seule qui soit unanimement reconnue par tous les auteurs antiques du IIIe siècle av. J.-C. au IVe siècle apr. J.-C., est cependant écartée, comme d'un revers de main, dans une note (n. 42, p. 31) du volume pourtant épais de Chr.-J. Guyonvarc'h et F. Le Roux, où on cherchera vainement d'autres informations sur cette activité philosophique (*Les Druides*, *op. cit.*).

désigne à la fois la virilité, l'énergie et la bravoure, voire le membre viril lui-même. Quant au verbe « *askeïn* », son sens premier est « travailler avec art » et son second sens « façonner, s'exercer ». La bonne traduction serait « il faut façonner son corps pour lui donner des vertus viriles ». Cette exaltation du courage et des vertus guerrières dans la bouche de philosophes peut nous étonner. Ce ne devrait pas être le cas. Nombreux sont les penseurs grecs et romains qui en font l'un des thèmes de leur réflexion. Pour eux, la bravoure et l'habileté guerrière sont des vertus majeures car, pour s'épanouir, la cité a besoin d'être défendue. Et les plus anciens philosophes, les Pythagoriciens et parmi eux ceux qui ont prôné le pythagorisme politique, Milon de Crotone et Pythagore lui-même, cherchent à appliquer à la société civile des modèles guerriers, notamment en matière d'éducation[1]. Pour cela, ils ont recours à des institutions directement reprises des sociétés guerrières, le compagnonnage, les banquets, les exercices gymniques. Or, nous verrons plus loin que les Celtes cultivent à l'excès de tels rapports de compagnonnage ou de clientèle, sur le terrain de la guerre mais aussi sur celui de la politique. De même, ils possèdent une véritable culture du banquet. Enfin, chez les Celtes anciens, ceux de la fin du premier âge du fer jusqu'au IVe siècle av. J.-C. au moins, les aristocrates et les guerriers passaient le plus clair de leur temps à exercer leurs corps pour le combat et l'équitation mais aussi pour sa simple beauté. Le troisième précepte des druides ne constitue donc nullement une bizarrerie, il évoque une de leurs préoccupations majeures, celle d'occuper le terrain politique. Ce n'est pas la moindre des ressemblances qu'ils présentent avec les Pythagoriciens.

L'invention de la pensée barbare

Reconnaître l'existence de pensées si étrangères à la leur, puis admettre leur légitimité et, mieux, leur fécondité n'ont pas été des étapes faciles pour les Grecs. Ni Platon ni Aristote ne concèdent à

1. Sur cet aspect du pythagorisme, voir F. Hartog, *Le Miroir d'Hérodote*, Paris, Gallimard, 1980, p. 109 *sq*.

la pensée des non-Grecs une quelconque égalité avec la leur. On note seulement de leur part une simple curiosité – encore se limite-t-elle à des formes inconnues de médecine et à tout ce qu'on interprète aujourd'hui comme des pratiques de chamans. Comme l'écrit André-Jean Festugière[1], « il faut attendre Alexandre (le Grand) et Ératosthène pour que s'avère le sentiment d'une complète égalité des races ». Le même auteur montre que c'est à cette époque qu'apparaît un curieux topos littéraire, celui du « colloque entre un Grec et des prêtres barbares[2] ». Un Grec, généralement célèbre (Hécatée, Solon et parfois Alexandre lui-même) rencontre tantôt un ou plusieurs prêtres égyptiens, tantôt des Gymnosophistes (les documents sur les rencontres avec les Mages de Perse, les Chaldéens, les Juifs ont été malheureusement perdus) et, à l'occasion de la discussion qui s'engage entre eux, voit son raisonnement se heurter à un autre type de pensée qui le subjugue et finalement le domine. « De ces fables, souvent jolies, la "morale" est toujours la même : c'est l'Oriental qui triomphe, la courte sagesse du Grec est réduite à néant par la profondeur des réponses qu'il reçoit, il en demeure stupide et quitte la place », écrit le même auteur.

Les Celtes n'échappent pas à ce genre littéraire. Le témoignage d'un « colloque entre Alexandre et les Celtes » a cependant échappé à la sagacité d'André-Jean Festugière. Il s'agit pourtant d'un épisode très célèbre qui s'inscrit parfaitement dans la série de textes qu'il a étudiés. Son ancienneté et son authenticité ne peuvent être mises en doute, celui qui rapporte l'anecdote étant l'un de ses acteurs mêmes, Ptolémée dit « Sôter », général d'Alexandre qui devint plus tard roi d'Égypte. Dans une *Histoire d'Alexandre* dont Strabon a heureusement recopié le passage[3] :

> Ptolémée, fils de Lagos, raconte que pendant cette campagne (l'expédition d'Alexandre en Thrace) des Celtes établis sur les bords de l'Adriatique vinrent à la rencontre d'Alexandre pour obtenir de lui des bienfaits de relations d'amitié et d'hospitalité. Le roi les reçut chaleureusement et au cours du repas il leur demanda ce

1. A.-J. Festugière, *Études de philosophie grecque*, *op. cit.*, p. 44-45.
2. *Ibid.*, p. 157 *sq.*
3. Strabon, *Géographie*, VII, 3, 8, c 301-302.

> qu'ils craignaient le plus, persuadé qu'ils diraient que c'était lui. Mais ils répondirent qu'ils ne craignaient personne, qu'ils redoutaient seulement que le ciel ne tombe sur eux, mais qu'ils plaçaient l'amitié d'un homme tel que lui au-dessus de tout.

Strabon n'a pas compris la morale de cette histoire : « Ce sont là des traits de la simplicité des Barbares », conclut-il. Les commentateurs et les historiens qui l'ont suivi ont perpétué cette gentille dérision, jusqu'à une célèbre chanson populaire du milieu du XXe siècle qui fait de la célèbre formule « nos ancêtres les Gaulois » son refrain. Or, il est bien évident que ce récit, dans l'œuvre de Ptolémée, était un paradigme, sinon de la philosophie des Celtes (Ptolémée était seulement un historien, en plus d'être stratège et homme politique), assurément de leur sagesse. À Alexandre qui évoquait une possible crainte pour leur vie, les ambassadeurs gaulois opposèrent la seule peur qui leur parût sérieuse, parce qu'elle menaçait l'humanité toute entière, autrement dit la fin du monde. Mais pour prévenir la susceptibilité prévisible du grand conquérant, ils s'empressèrent d'ajouter qu'ils plaçaient l'amitié de celui-ci au sommet de tous les biens. Autrement dit, à une grande sagesse ils ajoutaient un sens vif et naturel de la diplomatie. Le texte, malheureusement trop court, ne précise pas qui étaient ces Gaulois qui allèrent à la rencontre d'Alexandre. Assurément, il s'agissait de chefs que leurs pairs avaient délégués avec une mission d'ambassade. La rencontre se situe en 335 av. J.-C., quelque part aux confins de la Thrace et de la Macédoine. Les Gaulois avaient donc traversé toute l'Illyrie, chargés de présents pour le Macédonien, escortés par conséquent d'une troupe suffisamment forte. On ne pourra jamais prouver que parmi eux se trouvaient quelques druides, mais les connaissances métaphysiques de ceux qui banquettent et dialoguent avec Alexandre en ont toutes les caractéristiques.

Ptolémée écrivit son *Histoire d'Alexandre* peu de temps après la mort de ce dernier, dans les années 320. Aristote lui-même venait de disparaître. À la même époque, le Massaliote Pythéas accomplissait son fameux périple qui fut rapidement l'objet d'un ou deux récits, très diffusés dans tout le monde grec. Dès lors, le regard porté par les Grecs sur les peuples voisins ou plus éloignés n'est

plus le même. Si les premiers avaient, depuis les temps les plus anciens et à cause même de l'histoire de leur peuplement, une nette conscience de la nécessité de connaître ces derniers et leurs pays, sources de matières premières et marchés potentiels, ils ne les considéraient guère, au mieux, que sous cet angle pratique, au pire, comme des « ennemis naturels », selon le mot de Platon [1]. L'avènement d'Alexandre, issu lui-même des confins du monde barbare, bouleverse la fragile assurance des Grecs, elle conforte surtout ceux qui depuis longtemps avaient compris que l'Orient et l'extrême Occident recelaient aussi des richesses spirituelles. Or, ceux qui, antérieurement aux Alexandrins, s'intéressaient aux sagesses exotiques, notamment à celles de l'Orient, étaient assez rares. Plus encore l'étaient ceux qui avaient quelques informations sur les Celtes en général. Que dire alors de ceux qui connaissaient la Gaule et les Gaulois ? Hérodote [2] connaît à peine le nom de Celtes et nous ne sommes pas sûrs qu'il savait où les situer. Théopompe [3], le grand historien du ve siècle, qui connaissait aussi bien le monde barbare que le monde grec, avait acquis une immense documentation personnelle et enquêté sur la Sicile et plus précisément ses deux tyrans, les Denys de Syracuse. C'est à cette occasion qu'il avait rencontré les Gaulois, mais il ne savait rien de la géographie de la Gaule, sans quoi il ne se serait pas privé d'en parler. Curieusement, chez les auteurs les plus anciens, ce sont encore les philosophes, Platon et Aristote, qui paraissent disposer des informations les plus sérieuses. Le premier [4] cite les Celtes parmi les peuples guerriers qui ont l'habitude de s'enivrer. Le second évoque [5] à quatre reprises des mœurs politiques ou culturelles des Celtes et à deux reprises la constitution de Massalia. À l'évidence, il existait dans la littérature philosophique ancienne une tradition concernant les Celtes et la Gaule, dans laquelle les plus grands philosophes grecs ont puisé, malheureusement trop peu à notre goût.

1. Platon, *La République*, V, 470 c.
2. Hérodote, *Histoires*, II, 33.
3. P. Pedech, *Trois historiens méconnus, Théopompe, Duris, Phylarque*, Paris, Les Belles Lettres, 1989, p. 19 *sq*.
4. Platon, *Les Lois*, I, 637 d.
5. Aristote, *Le Politique*, II, 6, 6 ; V, 5, 2 ; VI, 4, 5 ; VII, 2, 5 ; VII, 17, 3. *De la génération des animaux*, II, 8. *Fragments*, n° 449 Rose.

Cette littérature, légèrement antérieure à Platon, de nature philosophique, et qui mentionnait explicitement les Celtes et la Gaule, ne nous est pas totalement inconnue. Nous en avons déjà évoqué l'un des ouvrages les plus remarquables, le *Pythagorica Hypomnemata*, cet « aide-mémoire pythagoricien » qu'Alexandre Polyhistor a utilisé pour reconstituer la doctrine de Pythagore. Doit-on en conclure que l'ensemble des informations concernant la Gaule et les druides était redevable aux Pythagoriciens anciens ? C'est peut-être aller trop vite en besogne. Il est sûr cependant qu'à la fin du Vᵉ et au tout début du IVᵉ siècle les historiens grecs étaient muets sur ce sujet.

Chapitre IV

Le monde d'où sont issus les druides

Maintenant que nous connaissons la principale caractéristique des plus anciens druides connus, celle d'être des sages assez proches, par leurs préoccupations intellectuelles et scientifiques, des philosophes présocratiques, on peut se demander de quel monde ils ont pu surgir. Autrement dit, on se posera trois questions : quel type de société a pu les engendrer ? À quel moment de l'histoire des Celtes ont-ils pu apparaître ? Dans quelle région du monde celtique ?

La piste de recherche la plus facile à exploiter est encore celle du temps. Nous avons vu que l'aide-mémoire pythagoricien utilisé par Alexandre Polyhistor dut être rédigé au plus tard à la fin du Ve siècle[1]. On doit en déduire qu'alors des hommes non seulement portaient déjà le nom de druides, mais étaient suffisamment connus dans le monde antique pour être cités comme les égaux des Pythagoriciens. Mieux même, pourrait-on dire, selon le témoignage d'Alexandre, conservé par Clément d'Alexandrie, Pythagore lui-même aurait été l'auditeur de certains druides et de certains Brahmanes. On reviendra sur cette question. Il suffira, pour l'instant, de retenir que des Pythagoriciens de la première génération, ceux de la fin du VIe et de la première moitié du Ve siècle, ont pu penser que Pythagore en personne avait eu des contacts avec ces sages barbares. Cette croyance, avérée ou non, nous reporte encore un peu plus haut dans le temps, à la fin du VIe siècle, avant la mort de Pythagore en 494 av. J.-C. Il faut donc en conclure que les druides sont apparus avec l'appellation qui leur tient lieu de définition, au cours du VIe siècle av. J.-C. La fin de ce siècle ne paraît même pas devoir

1. Il n'a pu être écrit que par un disciple des anciens Pythagoriciens. Or, la communauté pythagoricienne a été dispersée au milieu du Ve siècle av. J.-C., trente ou quarante après la mort de Pythagore, si l'on en croit Timée et Aristoxène.

être envisagée car il fallut un certain temps pour que leur réputation ait été suffisamment établie, soit pour qu'on ait pu de l'étranger chercher à les rencontrer, soit qu'ils aient disposé de suffisamment de pouvoir dans leur communauté pour engager un voyage sur une distance relativement longue, à une époque où de tels déplacements n'étaient réservés qu'aux plus grands aristocrates celtes.

La deuxième piste de recherche qu'il nous faut désormais explorer concerne le contexte social et culturel. Les druides sont des sages. Nous verrons plus loin que l'une de leurs premières et plus anciennes préoccupations fut de traduire cette sagesse en termes politiques. Sans chercher dès maintenant non plus à préciser le contenu de leur sagesse, on peut cependant rappeler qu'un grand pan de celle-ci concernait l'éthique. Pour résumer et simplifier, on peut donc dire, de façon un peu lapidaire, que les druides furent d'abord des individus qui ont cherché à développer le sens moral de leurs congénères et à le traduire dans la pratique de la politique. Ces caractères, au vu de l'histoire récente et à l'examen de certaines sociétés contemporaines, peuvent nous paraître anodins.

Ils ne le sont nullement si nous nous projetons dans la mentalité des peuples de l'Antiquité, même les plus civilisés, les Grecs par exemple. Morale et politique n'y ont, en effet, guère été conjuguées sur le mode religieux que par le Pythagorisme et sur le plan philosophique par l'Académie puis par le Lycée [1]. À la même époque, les Romains et la plupart des populations italiques, à l'exclusion des Étrusques, sont encore considérés par les Grecs comme des Barbares. Que dire des peuples celtes que l'on situe alors approximativement aux confins occidentaux du monde connu ? L'archéologie seule nous renseigne. Elle nous apprend qu'il s'agit de populations dominées par de petites aristocraties. On discute encore la question de savoir quelle part de ces populations est proprement indigène, quelle part est le résultat de migrations. De même, les chercheurs ne s'accordent guère pour caractériser leur

1. Elles ont suscité des œuvres célèbres, *La République* et *Les Lois* de Platon, *Le Politique* et *L'Éthique de Nicomaque* d'Aristote, considérées à juste titre comme des sommets de la pensée grecque. Encore ces ouvrages sont-ils relativement tardifs, début du IVe siècle pour les premiers et milieu voire deuxième moitié de ce même siècle pour les seconds.

économie : était-elle paysanne, plutôt guerrière ? Probablement les deux à la fois. Mais il est sûr qu'elle devenait de plus en plus guerrière et se préparait lentement à une pratique intensive du mercenariat dont l'apogée se situe au IVe siècle et au début du siècle suivant. On voit mal *a priori* de tels peuples développer une pensée éthique et politique, du moins suffisamment pour qu'en leur sein se constituent des castes ou des sectes dont les membres seraient spécialisés en ce domaine.

Les historiens, de la Renaissance au XIXe siècle, ont parfois cru résoudre ce problème en attribuant aux druides une origine étrangère [1]. Les propositions les plus fantaisistes ont été faites. On ne les examinera évidemment pas. Mais il en est une qui mérite une attention particulière, parce qu'elle remonte à la plus haute antiquité de nos sources, celles de l'époque alexandrine. Elle a été exposée par Poseidonios d'Apamée, selon lequel les Celtes seraient constitués de deux branches, les *Celtes* ou *Galls*, des populations aborigènes de la Gaule, et les *Kimris*, peuples descendants des très antiques Cimmériens, habitants des rives du Pont-Euxin, chassés par les Scythes à la fin du VIIIe siècle av. J.-C. Une partie de ces Cimmériens auraient gagné les territoires celtiques d'Europe centrale et surtout les rivages de la mer du Nord, la péninsule cimbrique, d'où ils seraient descendus à la fin du IIe siècle pour envahir la Gaule et l'Italie.

D'après Amédée Thierry, les Kimris auraient apporté avec eux en Occident l'institution des druides et de nouvelles conceptions religieuses. Il reconnaît qu'on ne parvient pas à trouver une source précise à ces croyances, « mais, écrit-il, on peut raisonnablement penser que les Kimris, durant leur long séjour soit en Asie, soit sur les frontières de l'Asie et de l'Europe, furent initiés à des idées et à des institutions qui circulaient alors d'un peuple à l'autre, parcouraient alors toutes les régions orientales du monde [2] ». Si l'hypothèse

1. Jullian, au contraire, opte résolument pour une origine indigène. Les druides seraient les descendants des anciens chefs et princes. D'après lui, après les dernières grandes invasions, « le commandement s'est dédoublé : rois ou magistrats ont été flanqués de druides » (*Histoire de la Gaule*, *op. cit.*, II. p. 90).

2. Amédée Thierry, *L'Histoire des Gaulois depuis les temps les plus reculés jusqu'à l'entière soumission de la Gaule à la domination romaine*, *op. cit.*, p. 479.

de Poseidonios sur l'ethnogenèse des Celtes demeure intéressante, ne serait-ce que parce qu'elle s'appuyait sur une abondante documentation et sur d'authentiques recherches géographiques et quasi ethnographiques, la conclusion qu'en tire Thierry pour l'origine des druides, toute attrayante qu'elle est et si avant-gardiste qu'elle ait été [1], n'est plus recevable de nos jours par rapport aux jalons chronologiques qui ont été posés plus haut. Si les Belges appartiennent à la famille des *Kimris* – ce qui reste au demeurant très conjectural –, leur arrivée en Gaule, que l'on situe entre la fin du IVe siècle et le début du IIIe siècle av. J.-C., est beaucoup trop tardive pour être mise en rapport avec l'apparition et le développement des druides.

Quoi qu'il en soit de l'intérêt de ces influences étrangères et surtout de celles qui viennent de l'Orient, qu'on ne peut totalement exclure mais dont on ne pourra jamais mesurer l'apport exact, il nous semble que chercher en elles la raison de croyances et de conceptions nouvelles est une façon, sinon erronée, du moins très partielle de résoudre le problème. Une idée, une croyance métaphysique ou eschatologique ne s'importent pas comme des amphores de vin ou de luxueux bijoux. Elle est comme une semence rare qui exige avant tout une terrain idéal pour se développer. Si la semence est nécessaire, le terrain pour la recevoir ne l'est pas moins. Or, c'est ce qui doit nous préoccuper en un premier temps. Car les influences étrangères ont pu être nombreuses, venir de régions très diverses et s'accumuler sur une période relativement longue.

La morale et la politique dans une société protohistorique

On imagine mal une société protohistorique – c'est ainsi qu'on appelle celles qui n'écrivent pas encore leur histoire mais dont l'histoire est connue partiellement par la littérature de sociétés

1. Il proposait une influence orientale sur la pensée des druides, influence orientale qui ne fut reconnue pour la religion et la philosophie grecques que plusieurs décennies plus tard.

contemporaines – s'interroger sur des questions d'éthique[1] ou sur les mérites respectifs de telle ou telle constitution politique. La plupart des chercheurs et des archéologues imaginent les sociétés de l'âge du fer sous forme de communautés humaines généralement de petite taille et fortement hiérarchisées. À leur tête se trouveraient des chefs détenant le pouvoir et la plupart des richesses. Ils régneraient sur des paysans dont ils assureraient la protection, en contrepartie de la recette d'une part non négligeable de leur production agricole et pastorale. Ce modèle un peu simpliste a parfois été paré de concepts issus de l'anthropologie, notamment ceux de l'école anglo-saxonne. Certains chercheurs n'ont pas hésité à parler de sociétés tribales et de chefferies[2]. Les relations entre les individus d'un même groupe auraient été marquées par le système de la clientèle. Celles entre chefs de différents groupes seraient pour l'essentiels des alliances matrimoniales, confirmées et renforcées par des formes de potlatch[3], des dons suivis de contre-dons permettant aux biens précieux de circuler. À la fin du premier âge du fer, ces échanges concernant les biens dits « de prestige » se seraient multipliés, augmentant considérablement le pouvoir de ceux qui en contrôlaient la circulation. Les chefs auraient pris l'allure de véritables princes, les fameux « princes hallstattiens ». Dans de tels schémas explicatifs, les activités purement politiques ne trouvent évidemment pas leur place. Les premières formes de philosophie ne sont même pas envisageables. Faut-il donc se rallier à la théorie d'une simple importation de ces dernières depuis le monde grec ?

Il existe une autre solution, consistant à renoncer à des analyses des sociétés du premier âge du fer aussi simplifiées ou simplistes. Car, malgré le discours apparemment scientifique qui les énonce,

1. Un ouvrage, à tort oublié de nos jours, a pourtant été consacré à cet aspect de la société gauloise, Albert Bayet, *La Morale des Gaulois*, 1er tome de l'*Histoire de la morale en France*, Paris, 1930.

2. La tentative la plus représentative en ce domaine est celle de N. Roymans, *Tribal Societies in Northern Gaul, an Anthropological Perspective*, Amsterdam, Université d'Amsterdam (« Cingula » 12), 1990.

3. On trouvera un bon exemple de telles analyses dans P. Brun, *Princes et Princesses de la Celtique*, Paris, Errance, 1987, p. 160 *sq*. Les Européens des âges des métaux y sont comparés aux Indiens du Nord-Ouest américain.

elles restent marquées du sceau du primitivisme qu'ont engendré les débuts de la sociologie. Depuis plusieurs décennies maintenant, on a pris l'habitude de critiquer les travaux de Lucien Lévy-Bruhl et surtout la terminologie qu'il emploie, ne serait-ce que dans leurs titres, *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures*[1] et *L'Âme primitive*[2]. Dès 1930, soit quelques années seulement après la publication de ces ouvrages, Albert Bayet condamnait déjà ces dénominations de « Barbares » et de « primitifs », dont il notait « l'ambiguïté redoutable ». « L'historien s'en sert pour désigner les sociétés les plus anciennes qu'il lui soit donné d'atteindre, le sociologue l'applique aux sociétés les plus "simples", aux sociétés "inférieures". Quelques-uns, jouant involontairement de ce double sens, se persuadent qu'en remontant jusqu'aux racines mêmes de n'importe quelle société, on retrouverait un type à la fois ancien et simple », écrit-il avec une grande perspicacité[3]. En réalité, nos collègues archéologues, qui utilisent sans grand discernement les concepts anthropologiques, ne font que remplacer ces termes, aujourd'hui condamnés, par d'autres (*tribal*, *chefferie*) qui ne sont que leurs équivalents anglo-saxons. L'analyse reste la même, elle est d'ailleurs traduisible par eux dans des schémas géométriques (arborescence, polygones de Thiessen, etc.) d'une grande pauvreté, dont l'abstraction masque mal la faiblesse de l'argumentation. Face aux tentatives d'appropriation de ces sociétés anciennes par l'anthropologie sociale, tentatives qui font suite à celles, manquées, de faire de l'archéologie une science autonome, il faut rappeler que les sociétés dites « protohistoriques » appartiennent bien au domaine de l'histoire. Elles sont susceptibles d'une étude historique, dans une appréhension globale que l'histoire, telle qu'on la conçoit aujourd'hui, permet. Les sociétés « protohistoriques » ne sont pas moins complexes que celles qui leur sont contemporaines et qui nous ont livré leur propre documentation sur elles (la Grèce, l'Égypte, l'Étrurie, les civilisations mésopotamiennes).

1. L. Lévy-Bruhl, *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris, Félix Alcan, « Bibliothèque de philosophie contemporaine », 5e éd., 1922.

2. *Id.*, *L'Âme primitive*, Paris, Presses universitaires de France, « Bibliothèque de philosophie contemporaine », 1927.

3. A. Bayet, *La Morale des Gaulois*, *op. cit.*, p. 263 *sq.*

« Complexe » signifie que les relations sociales n'avaient pas la simple forme pyramidale qu'on évoque trop souvent : à la base des paysans et des esclaves, au-dessus des propriétaires terriens et au-dessus d'eux un ou plusieurs chefs. Cela signifie aussi que l'économie ne se résumait pas en une simple subsistance autarcique, traversée par de rares échanges de biens de prestige.

Les sources littéraires les plus anciennes sur les Gaulois, à la fin du IVe siècle et au début du IIIe siècle, nous montrent[1] des troupes parfaitement organisées, capables de mener des expéditions de plusieurs années, traitant avec les grands de ce monde[2]. Les déplacements d'une part non négligeable de la puissance militaire d'un peuple supposent l'organisation solide de celle-ci, mais aussi de celle de la société qui s'en sépare momentanément. Il faut imaginer une réserve militaire qui protège les territoires, les hommes et les biens, une logistique suffisante pour préparer l'expédition, donc des réquisitions de biens de subsistance, des « corvées » pour la préparation des armes, des chars et chariots, tout un système d'imposition de la paysannerie, nécessitant lui-même des formes de cens et de recensement. En d'autres termes, le mercenariat celtique nécessite une administration adaptée, avec des règles strictes et des magistrats chargés de les faire respecter.

Mais l'activité mercenaire a aussi des conséquences politiques. Il faut un chef à la tête de l'armée qui quitte le territoire, il en faut un aussi pour ceux qui y demeurent. Mais il n'est pas aisé de mettre en place cette dissociation des commandements. Le chef vainqueur, à son retour d'une expédition glorieuse, dispose d'une solde et d'un butin considérables, il sera tenté de s'approprier tous les pouvoirs. À l'inverse, s'il tarde à revenir au pays, ses adversaires auront envie de lui en interdire à jamais le retour, surtout s'il ne revient qu'avec quelques hommes et sans les richesses escomptées. Très tôt il a donc fallu séparer les deux autorités, mais aussi les différencier et en limiter les domaines d'exercice. La plupart des peuples gaulois se sont dotés d'un magistrat civil et d'un stratège, ainsi que d'un début de constitution fixant la place de chacun. Très

1. Voir sur ce sujet J.-L. Brunaux, *Guerre et Religion en Gaule. Essai d'anthropologie celtique*, Paris, Errance, 2004.

2. A. Bayet, *La Morale des Gaulois*, *op. cit.*, p. 263 *sq*.

tôt l'usage du sénat (ensemble des familles patriciennes où pouvaient être recrutés l'un et l'autre) s'est imposé. Mais il n'a pas suffi. La demande en guerriers a nécessité un recrutement plus large, hors des familles patriciennes, elle s'est accompagnée d'une pression plus forte sur les paysans et les artisans. Ces derniers ont exigé une reconnaissance minimale de leurs droits, une première forme de citoyenneté. Elles se concrétisent par les premières assemblées du peuple que l'on voit déjà en place au IIIe siècle av. J.-C. : quand Hannibal traverse la Gaule, il doit, en effet, négocier avec elles [1].

On objectera qu'il s'agit de la situation de la Gaule à une époque relativement tardive, les IVe et IIIe siècles avant notre ère, et que rien ne permet de penser que la période qui nous intéresse et qui la précède (les VIe et Ve siècles) présentait déjà ces caractères. Qu'ils n'aient pas été semblables n'est pas niable. Mais peut-on imaginer que des institutions telles que celle qui établit la distinction des pouvoirs civil et militaire, le sénat, l'assemblée du peuple, la constitution ont pu se former et surtout se répandre chez de nombreux peuples gaulois [2] en quelques décennies seulement ? Leur apparition puis leur quasi-généralisation se sont produites assurément pendant un laps de temps beaucoup plus long et leur origine est à rechercher très vraisemblablement dans les débuts de l'âge du fer.

C'est ce que suggère aussi un autre ordre de faits, les concepts communs à un certain nombre de langues indo-européennes, révélés par des mots dont les racines sont identiques. Émile Benveniste [3], dans son désormais classique *Vocabulaire des institutions indo-européennes*, a recensé ceux qui touchent à la sphère sociale, au sens le plus large (économie, parenté, société, pouvoir, droit et religion). Ils sont suffisamment nombreux pour être représentatifs de ce que l'auteur, à juste titre, qualifie d'« institutions ». Or la plupart des thèmes qu'il étudie concernent directement le sujet

1. Tite-Live, *Histoire romaine*, XXI, 20.

2. *Ibid.* : « Les mêmes propos (l'hostilité de la jeunesse gauloise au passage d'Hannibal) furent tenus et entendus dans toutes autres assemblées en Gaule (c'est-à-dire des Pyrénées jusqu'aux Alpes). »

3. É. Benveniste, *Vocabulaire des institutions indo-européennes*, *op. cit.*

qui nous occupe, la politique et la morale. Les notions de « droit », d'« homme libre », de « concitoyen », de « peuple » sont partagées, à des degrés divers et dans des expressions plus ou moins similaires, par les lexiques latin, grec, indo-iranien, celtique, germain. Ils témoignent d'une véritable conception de la politique, du sens de l'appartenance à la communauté ethnique et d'un indéniable sentiment d'égalité de statut entre les hommes libres. Or ces mots, là où on peut les dater avec certitude, dans la langue grecque notamment, existent déjà à une période très haute, dans les épopées d'Homère par exemple. En Gaule, rien n'interdit de penser qu'ils étaient déjà en usage aux VIIe et VIe siècles av. J.-C.

La culture de Hallstatt

Abordons la troisième question liminaire : quelle région du monde celtique se prêtait-elle plus particulièrement à l'apparition d'individus qui ne tarderaient pas à se faire appeler « druides » ? La réponse est assez évidente. Il ne peut s'agir que de celle qui bénéficiait alors de la civilisation la plus brillante, celle aussi qui entretenait les contacts les plus étroits avec les autres grandes civilisations méditerranéennes, vénète, étrusque, grecque, et peut-être d'autres plus lointaines et orientales. Les archéologues l'appellent « culture de Hallsttatt », du nom d'une localité en Autriche, site éponyme du premier âge du fer. La nécropole qui y fut découverte a livré près de deux mille sépultures qui s'échelonnent, en effet, du VIIIe au Ve siècle, c'est-à-dire pendant toute la période correspondant à ce premier âge du fer. Mais la « culture de Hallstatt », qui marque de son empreinte matérielle et artistique l'Europe occidentale, caractérise plus précisément une grande région, en forme de croissant, bordant tout l'arc alpin septentrional sur une profondeur de 400 km environ, soit la Bourgogne, l'Alsace, la partie méridionale de l'Allemagne, la Suisse, l'Autriche, la Bohême, la plaine hongroise et la Slovénie, de la fin du VIIe siècle au début du Ve siècle.

Cette région est alors marquée par un phénomène qui, depuis les

années 1960, est qualifié par les archéologues allemands puis français de « princier »[1]. On y rencontre – surtout dans sa moitié occidentale – des tombes luxueuses, en forme de chambre, recouvertes par de grands tumulus, et contenant un très riche mobilier, bijoux en or, armes de prestige, céramiques de luxe et surtout des objets d'importation (céramiques grecques et massaliotes) et des pièces exceptionnelles provenant de Grande-Grèce. Le cratère de Vix, le chaudron et la banquette de Hochdorf en sont les plus célèbres. Ce mobilier témoigne d'un luxe évident, mais aussi de relations avec le monde méditerranéen, essentiellement la Grèce, l'Étrurie et la colonie phocéenne de Marseille. Les archéologues n'ont donc pas hésité à qualifier les personnages inhumés de cette manière du terme flatteur de « princes ». D'autant que plusieurs de ces tumulus ont livré des statues de pierre, grandeur nature, paraissant représenter les défunts[2]. Les « princes » connus seulement par leurs sépultures ne tardèrent pas à être gratifiés de « principautés »[3], comprenant une « résidence princière » (fortification de hauteur entourant une résidence, marquée elle-même par le caractère luxueux de son mobilier) très proche du ou des tumulus princiers, et un territoire dépendant de celle-ci dont les archéologues ne s'accordent ni sur l'étendue ni sur les caractéristiques.

L'interprétation princière, aussi séduisante soit-elle, a cependant considérablement nui à la compréhension de cette période de l'histoire celtique. Les prétendus princes ont, en effet, été qualifiés de « celtiques », comme s'ils étaient les premiers représentants remarquables des Celtes. Et on a fait du *Westhallstattkreis* (la partie occidentale de la zone caractérisée par la culture hallstattienne) le berceau originel du peuplement celtique de l'Europe occidentale. La civilisation celtique du second âge du fer, dite « laténienne » a

1. La première publication en ce sens est celle de H. Zürn, « Der "Grafenbühl" auf der Markung Asperg, Kr. Ludwigsburg – ein Fürstengrabhügel der späten Hallstattzeit : Vorbericht », *Germania*, 44, 1966, p. 74-102.

2. On connaît plus particulièrement celles de Hirschlanden et de Hochdorf en Allemagne.

3. Le mot et le concept apparaissent pour la première fois avec évidence dans les actes du colloque de Châtillon-sur-Seine, P. Brun et B. Chaume, *Vix et les éphémères principautés celtiques*, Paris, Errance, 1997.

dès lors été considérée comme l'émanation directe de la culture hallstattienne[1].

Il y aurait évidemment beaucoup à dire sur ces théories dont la base matérielle est si faible que le simple examen d'une de ses composantes remet en cause tout l'ensemble[2]. Mais ce serait trop nous écarter de notre sujet. Il convient seulement de remarquer que ces interprétations, en surestimant le phénomène dit « princier », introduisent de profondes ruptures dans notre compréhension du développement de la civilisation celtique, tant dans son processus d'évolution que dans son extension géographique. Ces ruptures se révèlent souvent artificielles et ne correspondent qu'à la focalisation de l'intérêt des archéologues sur les aspects matériels les plus fascinants de cette civilisation. Elles n'aboutissent qu'à des apories : on ne voit pas comment, en quelques années seulement, l'art hallstattien a pu donner naissance à l'art celtique proprement dit, si original et si différent de celui qui serait son géniteur ; on ne saisit pas non plus comment le pouvoir des princes, qu'on décrit comme relativement fort, a pu s'émietter si facilement et on se demande surtout quelle était au même moment la culture matérielle des régions dites « périphériques » (la frange maritime de la France, le sud-est) qui seraient ensuite, en quelques années, submergées par la civilisation celtique. À l'évidence, il faut revenir au concept initial de « culture de Hallstatt » qui met l'accent sur l'exception

1. Pour cela on a proposé une explication mécaniste, reposant sur des arguments à la fois économiques et politiques. Les princes auraient tiré leur pouvoir du contrôle des principaux axes commerciaux nord-sud, bénéficiant plus particulièrement du développement de Marseille à la fin du VIe siècle. Mais leur rôle à la fois économique et politique n'aurait été qu'« éphémère ». Dès le début du Ve siècle, les principautés se seraient effondrées pour des raisons sur lesquelles les chercheurs ne s'accordent guère : déclin de Marseille, développement des échanges avec l'Étrurie grâce à de nouvelles voies commerciales (transalpines), apparition de nouveaux pôles de contrôle commercial situés plus au nord, enfin éclatement du pouvoir politique des princes, auxquels auraient succédé de petits chefs locaux dans les zones périphériques.

2. À titre d'exemple et parmi beaucoup d'autres, on consultera les critiques justifiées de M. K. H. Eggert, « Le concept de "*Fürstensitz*" et autres problèmes d'interprétation : annotations sur le "phénomène princier" du Hallstatt final », *in* P. Brun et B. Chaume (dir.), *Vix et les éphémères principautés celtiques*, *op. cit.*, p. 287-295.

que constituent les sépultures luxueuses sur une période et dans une région limitées. Les prétendus princes ne seraient plus alors que des aristocrates comme les autres, à la seule différence qu'à la faveur de leur situation privilégiée sur les grands axes commerciaux ils se seraient enivrés du luxe méditerranéen, goût pour le banquet et le vin, amour de la vaisselle et des objets d'art, volonté d'une mise en scène de leur personne à travers leur représentation plastique ou leur sépulture.

L'aspect le plus paradoxal de toutes ces sépultures pourtant richement dotées est, en effet, l'absence de symboles d'un pouvoir politique ou militaire. Les grandes épées en fer, objets rares, mais courants dans les sépultures du VIIIe et du début du VIIe siècle, ne figurent plus dans les tombes en question, elles sont parfois seulement remplacées par un poignard d'apparat. Aucun autre signe de la force guerrière n'apparaît dans les tumulus ou à leur proximité. Au contraire, les défunts ont cherché à se représenter dans la mort comme les privilégiés qu'ils furent certainement, des hommes et des femmes qui vécurent une vie de loisir et de plaisir. Les chars cérémoniels sur lesquels ils se déplaçaient dans les rares lieux où leur déplacement était possible encombrent la chambre funéraire, auprès des banquettes et tissus précieux sur lesquels ils s'allongeaient et des cornes à boires dorées dans lesquelles ils dégustaient un vin rare.

Un tel mode de vie ne fait pas de ces individus des aristocrates si différents des autres qu'il faille les appeler « princes ». Ils ont simplement bénéficié de contacts plus fructueux avec les promoteurs méditerranéens à la recherche de produits septentrionaux (l'étain, l'ambre, peut-être les fourrures et certainement les esclaves). Assurément la situation géographique de leurs territoires, le long de fleuves utilisés pour le transport, au débouché d'importantes routes terrestres, a joué un rôle dans leur richesse. Mais cette dernière ne fut que conjoncturelle. Si elle s'était doublée d'un véritable pouvoir politique et économique sur leur propre communauté, leur situation envieuse n'aurait probablement jamais eu à souffrir des aléas du commerce. Pas au point, en tout cas, de faire brusquement cesser le phénomène des tombes luxueuses, au début du Ve siècle. Comme on l'a vu plus haut, grâce aux exemples des institutions politiques et du vocabulaire des institutions sociales

au sens large, les grandes lignes structurelles de la civilisation celtique, tant sur le plan social que sur ceux politique et territorial, étaient déjà en place dans les deux ou trois premiers siècles du premier millénaire précédant notre ère. La « culture de Hallstatt » n'est que la partie émergée – et par là fascinante – d'une civilisation qui était déjà largement en germe, mais qui n'avait pas commencé à s'exprimer pleinement sur l'ensemble du territoire des Celtes.

Stratification ou différenciation sociale

La polémique sur la réalité du phénomène princier n'est pas stérile, même si elle nous apparaît comme une joute purement intellectuelle entre archéologues. Elle a des vertus heuristiques et donne parfaitement tort à ceux qui voient dans les sociétés « protohistoriques » des entités simples qui seraient à l'image des débuts originels de la civilisation. La « culture de Hallstatt » d'où sont issus des aristocrates qui ne se souciaient plus que de leur plaisir, en profitant des biens les plus prestigieux et les plus lointains, suppose, tout au contraire, un monde complexe où les hommes avaient un statut social très diversifié par leur situation sociale, leur rôle économique et leur pratique politique, qu'elle fût active ou passive. La plupart des « protohistoriens », comme on l'a vu au début de ce chapitre, ont analysé ces sociétés, dont ils ne perçoivent que des aspects matériels infiniment maigres, en termes de hiérarchie sociale simplifiée. Ils n'ont conçu les rapports sociaux que sur le mode de la domination. Et celle-ci est demeurée, dans leur analyse, relativement indifférenciée. Dans les sociétés agricoles, le pouvoir aurait été détenu par le propriétaire des terres, des outils et des semences. Dans les sociétés guerrières, c'est la possession des meilleures armes qui aurait donné le commandement au chef. L'acquisition de butin, de nouvelles armes lui aurait permis ensuite une redistribution hiérarchisée, à ses compagnons, aux simples guerriers, enfin à la valetaille. Certaines sociétés seraient passées d'un modèle à l'autre, sans difficulté particulière.

Ce type de stratification sociale, pyramidale, ne saurait à lui seul

expliquer les faits que l'on a observés à la fin du premier âge du fer. Les défunts richement inhumés, qu'on les appelle ou non princes, s'inscrivent dans une aristocratie nombreuse et variée qu'on ne peut répartir sur la simple échelle hiérarchique. Leur vie de désœuvrement suppose des rentes fixes, garanties par l'ensemble des classes hautes. Ces mêmes rentes ne peuvent être que de nature foncière, même si elles ont pu s'accompagner aussi de droits de péage et de portage qui en ont considérablement augmenté le revenu. Mais la propriété foncière dut être acquise initialement par le pouvoir militaire et c'est encore celui-ci qui la justifiait et la protégeait. Cependant, ce dernier n'était plus directement aux mains de ces princes d'opérette qui se déplaçaient sur des chars à quatre roues et brandissaient un poignard recouvert d'or[1]. Ce sont d'autres aristocrates, des guerriers, qui se chargeaient du maintien de l'ordre, de la défense du territoire et d'éventuelles expéditions en territoire étranger. Les uns ne dominaient pas forcément les autres, mais probablement appartenaient-ils aux mêmes familles nobles et se répartissaient-ils, avec plus ou moins d'harmonie, les différentes tâches. La diffusion d'innombrables tombes à char d'authentiques guerriers dès le début du ve siècle s'inscrit en faux contre l'hypothèse, trop mécaniste, d'un simple remplacement des « princes » par de petits chefs locaux. L'apparition soudaine des chars à deux roues est certainement liée à un commerce qui se tourne vers l'Étrurie, dont les chars à deux roues sont certainement originaires. L'absence d'une période-tampon entre la disparition des prétendus « princes » et de leurs chars à quatre roues et l'apparition soudaine des « chefs » et de leurs chars de guerre montre plutôt que les deux catégories d'hommes ont coexisté, avant que les seconds prennent le dessus sur les premiers qui n'ont fait probablement que perdre leurs privilèges commerciaux.

Toutes ces activités d'échange sont elles-mêmes diversifiées et

1. C'est la sépulture de Hochdorf qui est la plus représentative à cet égard. L'inhumé était accompagné d'un char à quatre roues entièrement recouvert de tôles de fer ouvragées, d'une banquette en bronze montée sur des roulettes, d'un service à boire comprenant huit cornes recouvertes de feuilles d'or, d'un chaudron provenant de Grande-Grèce. Enfin l'inhumé était couvert de multiples parures et d'un chapeau conique en feuilles de bouleau.

ne se traduisent pas simplement en termes de dons et de contre-dons. Les échanges sont plus vastes. Les aristocrates font travailler des artisans qui copient plus ou moins servilement les productions méridionales. Il faut à ces derniers des modèles et de la matière première. On pense aussi que les artisans eux-mêmes se sont déplacés. Quelques-uns de Grande-Grèce ou de Marseille ont pu venir travailler sur place et assez tôt des artisans celtes ont accompli le voyage en sens inverse. Le mythe du forgeron Hélicon[1] qui se serait installé en Italie du Nord et qui, de retour dans son pays, par l'évocation des richesses italiques (vin, huile, figues), aurait poussé ses congénères à envahir le pays, garde le souvenir de ces contacts ponctuels qui ont précédé les grandes invasions celtiques. Mais il y eut aussi des échanges d'un autre ordre. Les relations avec les commerçants et peut-être avec leurs commanditaires ont nécessité l'emploi d'intermédiaires, des hommes d'un haut statut social, des guerriers peut-être, qui avaient voyagé et qui connaissaient des rudiments de langues étrangères. Parmi eux se recrutèrent les ambassadeurs et les premiers commerçants indigènes.

Les artisans hautement spécialisés dans le travail du métal et les intellectuels qui réussirent à développer les contacts avec les étrangers et organisèrent en Gaule les relations d'hospitalité avec les Grecs prirent rapidement une place prépondérante dans les hautes classes sociales, auprès des aristocrates guerriers et de ceux qui prospéraient de leurs biens. Toutes ces catégories de citoyens de haut rang dépendaient étroitement les uns des autres, cette dépendance mutuelle empêchant l'établissement de barrières les séparant en castes étanches. Le développement de l'activité guerrière accentuait encore le phénomène. L'aristocratie était protéiforme, elle ne dépendait exclusivement ni de la propriété foncière ni du privilège guerrier, mais faisait la part belle à ce que les Romains appelaient les «*homines novi*» (les hommes nouveaux), qui par leur réussite se hissaient rapidement au premier rang.

S'il existait bien une stratification sociale, elle demeurait rudimentaire et ne comprenait que trois ensembles, les esclaves et les sans-droits rejetés hors de la communauté, les hommes libres, travailleurs de la terre et de la matière et, au-dessus, une classe

1. Ce mythe est rapporté par Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, XII, 2, 2.

privilégiée composée de guerriers, de propriétaires fonciers, de commerçants et de trafiquants, d'hommes dédiés aux choses de la religion, de l'art et aux premières pratiques scientifiques (calcul, calendrier, géométrie, astronomie). C'est de cette aristocratie, multiple et ouverte, dont l'origine est probablement à situer avant même l'âge du fer, que sont issus les druides. C'est ce qu'autorisent à penser les écrits pythagoriciens évoqués plus haut, mais aussi des résultats scientifiques, dont le meilleur exemple nous est donné par le calendrier de Coligny[1], qui a nécessité plusieurs siècles d'observations astronomiques.

La divination, un témoignage de Dion de Pruse

Un passage peu connu de Dion de Pruse, dit encore Dion Chrysostome, évoque probablement cette période très ancienne, où les druides ont fleuri. Le texte a été négligé par les celtisants parce que rien, à leur yeux, ne prouvait son ancienneté[2]. Dion, contemporain de Tacite, de Lucain ou de Suétone, écrivit dans la seconde moitié du Ier siècle de notre ère. Originaire de Bithynie en Asie Mineure, il voyagea en Asie jusque sur les bords du Dniepr et jusque chez les Gètes. Bien qu'il ait séjourné à Rome dans la cour de Vespasien puis de Trajan, sa documentation sur les Celtes paraît d'origine grecque et s'intègre parfaitement à celle que nous avons évoquée plus haut. Voici le passage en question[3]:

> Les Perses ont chez eux, je pense, les hommes qu'ils appellent Mages [...] les Égyptiens ont leurs prêtres [...] les Indiens leurs Brahmanes [...]. Et les Celtes ont ceux qu'ils nomment Druides, ils sont versés dans l'art divinatoire et dans toute science. Il n'était

1. Voir J.-M. Le Contel et P. Verdier, *Un calendrier celtique*, Paris, Errance, 1997.

2. N. K. Chadwick, *The Druids*, *op. cit.*, p. 49, cite Dottin et Kendrick dont elle ne partage pas l'opinion.

3. Dion de Pruse, *Discours*, XLIX (éd. de L. Dindorf, revue par G. de Budé, Leipzig, Teubner, 1919, p. 123-124).

pas permis aux rois de rien faire, de rien décider sans eux. Aussi est-il vrai de dire que ce sont eux qui commandent et que les rois sont leurs ministres, les serviteurs de leur sagesse, assis sur des trônes d'or, habitant de magnifiques demeures et faisant de somptueux festins.

Le début[1] du texte indique qu'on se trouve, une nouvelle fois, face à une évocation des sagesses barbares. La matière de ce tableau (Égyptiens, Perses, Celtes et Indiens) laisse penser que l'auteur, comme les Alexandrins, utilise une source ancienne. La suite du texte également. Mais c'est son caractère archaïque qui a justement fait croire[2] qu'il pouvait s'agir d'une information tardive : les rois évoqués par Dion de Pruse seraient ceux des îles Britanniques, a-t-on dit. Or, les rois, assis sur des trônes en or, passant leur temps dans des banquets privés aussi luxueux que leurs habitations, n'évoquent ni la réalité gauloise des trois derniers siècles précédant notre ère, ni le monde celtique insulaire du début de notre ère. Aucune solution n'a été trouvée pour expliquer l'apparente contradiction entre le texte et les faits. Comme c'est souvent le cas face à un problème qu'il soulève, on a préféré rejeter le document. Cependant nous venons de voir que, hormis ce détail, il s'inscrit dans une série bien connue, dont l'authenticité ne doit pas être mise en doute et dont l'ancienneté est hautement probable. Le lecteur l'aura compris, il convient de se demander simplement si l'évocation hautement rhétorique de Dion ne concerne pas une époque beaucoup plus ancienne que celle à laquelle on s'attend habituellement, un temps où des aristocrates qu'on a pu qualifier de rois, au sens grec du terme, vivaient dans un luxe inouï, coupé des réalités matérielles et, pour cela, utilisaient des

1. Ces premières lignes très intéressantes sont généralement oubliées par les auteurs qui mésestiment les informations qu'ils livrent. C'est le cas de P.-M. Duval, *La Gaule jusqu'au milieu du ve siècle*, t. I, Paris, Picard, « Les sources de l'Histoire de France », 1971, vol. 2, p. 411-413.

2. P.-M. Duval écrit même (*ibid.*, p. 412) que « ces druides conseillers des rois ne pourraient être que ceux des îles et particulièrement de l'Irlande ». Cette hypothèse n'est pas acceptable : Dion ne pouvait disposer d'informations aussi précises sur les îles Britanniques et on doute qu'il y ait eu des druides au Ier siècle en Irlande.

« ministres » s'occupant de leurs affaires. Ce temps – nous venons d'en voir la réalité archéologique –, il se situe entre la fin du VIe et le milieu du Ve siècle. Si l'on admet la justesse des arguments chronologiques exposés précédemment, on doit croire qu'à cette époque déjà les druides exerçaient au moins une part des activités qui leur seront plus tard reconnues par un Poseidonios d'Apamée.

Or, justement le second intérêt de ce texte est d'indiquer très précisément la fonction principale de ces hommes, fonction qui, si la source du texte est aussi ancienne que l'on peut le supposer, a toutes les chances d'être à l'origine de leur spécialisation. Il s'agit de l'exercice divinatoire. La faculté de prédire l'avenir et d'interpréter la volonté des dieux n'est pas l'un des pouvoirs des druides, parmi beaucoup d'autres, elle est, sur l'ensemble des témoignages qui nous sont parvenus sur eux, leur caractéristique la plus récurrente. Elle est notée par les auteurs les plus anciens. Et c'est l'unique fonction que leur reconnaît l'auteur qui, après César, nous a livré sur eux le témoignage le plus consistant, Pline l'Ancien [1]. Dans son livre XXX, consacré aux remèdes tirés de la magie, il mentionne tout spécialement les Gaules dont il dit qu'« elles ont été possédées par la magie, et même jusqu'à nos jours ». Et à ces pratiques qu'il condamne, il associe les druides. Ce faisant, il ne fait que poursuivre la tradition des auteurs alexandrins chez lesquels il a peut-être tiré sa documentation. Dans son exposé liminaire, les druides, en effet, font encore une fois suite aux Mages de Perse et de Babylone.

Les druides, depuis la fin du Ve siècle, si l'on retient la datation proposée par l'« aide-mémoire pythagoricien », jusqu'au début de notre ère, sont donc systématiquement étiquetés comme des mages ou des devins. Cette fonction, ils ne se la sont pas attribuée en un second temps, en la ravissant à d'autres. Elle est la base de toute leur action intellectuelle et politique. Il est même probable que c'est leur spécialisation dans ce domaine d'action – si périlleux et si grave par ses conséquences – qui a permis à quelques aristocrates, certainement de second rang, de se distinguer du reste de la classe dirigeante.

Ce sont eux assurément les premiers druides, c'est-à-dire ceux

1. Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, XXX, IV, 13.

qui se sont appelés eux-mêmes de cette façon puis se sont désignés comme tels aux yeux de leurs congénères. Les prétendus princes hallstattiens sont, en effet, de riches aristocrates qui sombrent dans le luxe et délaissent certaines des prérogatives attachées à leur position de chef, direction des affaires religieuses, prééminence spirituelle par un contact privilégié avec le divin. S'ils peuvent garder la mainmise sur les aspects matériels des pratiques que ces dernières supposent (sacrifice, organisation de banquets, don de riches offrandes, etc.), leur oisiveté et leur goût de la débauche les disqualifient pour des exercices d'interprétation des volontés divines qui font appel à l'intuition, à l'art de l'esquive et de la rhétorique, enfin à de premières pratiques scientifiques qui tendent à limiter la part de hasard. C'est très certainement dans cette brèche que se sont engouffrés leurs serviteurs les plus talentueux. Ainsi, paradoxalement, les produits de luxe méditerranéen ont peut-être indirectement contribué à l'émergence de la spiritualité celtique.

Les ancêtres des druides[1]

Des conditions sociales et historiques aussi favorables n'ont pas pu suffire à susciter l'émergence d'un groupe d'intellectuels assez nombreux pour régner spirituellement sur de vastes régions de la Gaule dès la fin du VI[e] ou le début du V[e] siècle av. J.-C. Encore fallait-il que les druides s'inscrivissent eux-mêmes dans une longue tradition qui les préparât tous, presque sur le même rythme, à une telle évolution. L'origine du mouvement druidique n'est pas de nature individuelle. On ne peut pas imaginer un seul instant qu'un équivalent gaulois de Pythagore ait disposé d'assez de charisme pour former en quelques décennies des disciples suffisamment respectueux de son enseignement pour le reproduire quasi à l'identique en de multiples points du monde celtique. Ce qui est déjà

1. Les lignes qui suivent doivent beaucoup aux suggestions de Christian Goudineau et aux entretiens que j'ai eus avec lui sur le sujet.

difficilement concevable[1] dans le monde grec du VIe siècle ne l'est évidemment pas en Gaule un siècle plus tard. Dans une région du monde, vaste, où les populations vivaient relativement disséminées, souvent mouvantes, dans laquelle les communications physiques et intellectuelles demeuraient malaisées, la pensée d'un seul homme ne pouvait se propager suffisamment rapidement pour demeurer vierge de toute interprétation ou déformation. Qui plus est, si ce penseur charismatique avait existé, il aurait laissé quelque trace dans la mémoire collective, puis dans la transcription des légendes qu'elle aurait suscitées, comme le fit non seulement Pythagore, mais aussi Zalmoxis le Thrace ou Zoroastre le Perse. Il est plus raisonnable de voir dans le druide le descendant ou plus exactement le dernier avatar d'une caste d'hommes hors du commun qui s'étaient détachés de leurs congénères depuis plusieurs siècles déjà.

Il est évidemment difficile de se représenter une période aussi ancienne – en gros celle de l'âge du bronze –, qui dans la partie occidentale de l'Europe n'appartient même plus à la protohistoire, mais marque la fin des temps obscurs de la préhistoire. Là, aucun historien antique, aucun poète même ne nous guide. On ne peut se raccrocher qu'à des découvertes archéologiques généralement bien peu disertes sur le sens qu'il faut leur accorder. Il faut donc faire appel à la comparaison avec les civilisations plus ou moins proches de celle des Celtes où des phénomènes similaires sont connus et bénéficient d'une meilleure documentation.

La Perse a déjà été évoquée à plusieurs reprises et la comparaison avec elle n'est pas aussi incongrue que le laisse supposer l'éloignement géographique. Les Celtes ont, en effet, subi l'influence de cette civilisation dans le domaine des techniques[2], mais aussi

1. Il est bien évident que Pythagore lui-même, dont il va être question dans le chapitre suivant, n'est que la figure emblématique d'un courant de pensée qui ne se limitait pas à sa seule personne.

2. C'est le cas pour le casque à pointe de type Berru (voir U. Schaaff, « Frühlatènezeitliche Grabfunde mit Helmen vom Typ Berru », *Jahrbuch des Römisch-Germanischen Zentralmuseums Mainz*, 20, 1973, p. 81-106) et pour le char de guerre à deux roues (H. d'Arbois de Jubainville, *Cours de littérature celtique, VI, La civilisation des Celtes et celle de l'épopée homérique*, Paris, Ernest Thorin, 1899, p. 386 *sq.*).

dans celui des croyances et des conceptions de l'univers et de l'au-delà[1], même si nous ne parvenons pas encore à suivre le chemin qu'elle a pu prendre. Les Mages des Perses ont aussi été souvent associés par les historiens grecs de la philosophie, comme on l'a vu, aux druides. Ces Mages anciens nous sont relativement bien connus grâce à Hérodote[2] et à Strabon. Le premier, qui s'attache à leurs représentants des VIe et Ve siècles, explique que leur présence est obligatoire lors de tout sacrifice, mais que d'une manière générale ils participent à tous les grands moments de la vie sociale ou de celle du roi qu'ils accompagnent et conseillent. Hérodote rapporte le sentiment des Perses à leur sujet : « Ils pensent que, dans tout ce qui touche aux dieux, il faut, bien plus qu'ailleurs, recourir aux experts[3]. » Strabon[4], de son côté, a pu observer ou recueillir des documents sur ceux qui exerçaient encore leur talent au début de notre ère en Cappadoce ; il les compare lui aussi aux Sages de l'Inde. Pierre Briant, qui a étudié ces textes et les a mis en rapport avec de nombreuses représentations iconographiques figurant sur des stèles ou des tablettes qui les représentent, résume de cette façon leur rôle et leurs compétences : « Les mages ne sont donc pas des prêtres au sens strict, mais des experts en rites [...]. S'ils peuvent agir ainsi, c'est en raison des connaissances spéciales dont ils sont les dépositaires[5]. »

De tels experts en rites existaient probablement à date haute dans le domaine celtique et plus précisément dans cette aire que les linguistes des XIXe et XXe siècles qualifiaient encore d'« italo-celtique », un adjectif qui voulait affirmer la proximité des deux langues, de la même manière qu'on parlait alors d'« indo-iranien ».

1. Ces conceptions généralement considérées comme originaires de l'Orient seront évoquées plus bas.

2. Hérodote, *Histoires*, I, 107, 128, 132 ; VII, 19, 37, 43, 113, 191, 197 ; VIII, 54.

3. *Ibid.*, I, 132. Cette phrase rappelle étrangement celle qui devait figurer dans l'œuvre de Poseidonios et que l'on trouve chez Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique*, V, 31 : « L'usage chez eux est de ne procéder à aucun sacrifice sans la présence d'un druide. » Poseidonios s'est-il inconsciemment remémoré le passage d'Hérodote ou bien les faits étaient-ils tellement similaires que leur description nécessitait les mêmes expressions ?

4. Strabon, *Géographie*, XV, 1, 68 et 3, 14.

5. P. Briant, *Histoire de l'Empire perse*, Paris, Fayard, 1996, p. 257-258.

Dans la langue gauloise comme dans la langue latine et beaucoup plus loin dans le sanscrit existent des mots appartenant à la même racine **reg-*, qui a donné *rix* pour la première, *rex* pour la seconde, *rāj-(an)* pour la dernière. Ces mots désignent tous trois une forme bien particulière de royauté qu'a étudiée Émile Benveniste dans son *Vocabulaire des institutions indo-européennes*. Après avoir analysé les emplois de ces mots dans les différentes langues indo-européennes, l'auteur en arrive à la conclusion suivante : « Le *rex* indo-européen est beaucoup plus religieux que politique. Sa mission n'est pas de commander, d'exercer un pouvoir mais de fixer des règles, de déterminer ce qui est, au sens propre, "droit". En sorte que le *rex*, ainsi défini, s'apparente bien plus à un prêtre qu'à un souverain. C'est cette royauté que les Celtes et les Italiques d'une part, les Indiens de l'autre, ont conservée. Cette notion était liée à l'existence des grands collèges de prêtres qui avaient pour fonction de perpétuer l'observance des rites[1]. » Cette intimité du roi et d'un corps de spécialistes qui l'entourent est celle que nous venons de voir chez les Perses, même si ce peuple n'a pas conservé, pour désigner le premier, un mot dérivé de la racine **reg-*. Dans les quatre civilisations dont les rapports de similarité et de proximité conceptuelle avaient attiré l'attention dès 1918 du grand linguiste Joseph Vendryes[2], il semble bien que le roi non seulement partageait son pouvoir avec une caste d'experts en divination et en rites de tous genres, mais aussi qu'il devait à celle-ci la part d'autorité qui lui revenait.

Chez ces peuples, dès le début du premier millénaire avant notre ère, la royauté n'était plus une et indivisible et commençait à se fragmenter. Elle ne cesserait dès lors plus de le faire. On le voit à Rome où à l'époque républicaine ne subsiste du roi qu'un ancien titre énigmatique, le « *rex sacrorum* », probablement une fonction sacerdotale et honorifique, liée au respect de certains rites. Chez les Gaulois et les Celtes, l'évolution n'a pas été différente : la caste

1. É. Benveniste, *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, *op. cit.*, vol. 2, p. 15.

2. J. Vendryes, « Les correspondances de vocabulaire entre l'indo-iranien et l'italo-celtique », *Mémoires de la société de linguistique de Paris*, t. XX, 1918, p. 265-285.

intellectuelle tend à se spécialiser et à répartir les fonctions qui autrefois étaient les siennes sur différentes catégories d'individus. Les druides apparaissent encore aux yeux des Grecs du ve siècle comme des penseurs et des devins, mais au IIe siècle ils ne feront plus figure que de savants et la divination sera à la charge d'une autre caste, les *Vates*.

On est en droit de postuler une époque antérieure aux VIe-Ve siècles où les ancêtres des druides cumulaient toutes les compétences exigées pour chaque acte qui se différenciait de ceux de la vie quotidienne : prises de décisions politiques et juridiques, rites religieux et divinatoires, magie et incantation. Ces hommes n'étaient pas encore des druides, au sens étymologique du mot. Ils ne se désignaient pas eux-mêmes encore et expressément comme des « Savants », qualité qui devint l'unique revendication identitaire des druides. C'est ainsi dans cet âge du bronze, aux limites chronologiques imprécises, qu'il faut situer l'origine lointaine des druides.

Chapitre V

Le philhellénisme des Gaulois et l'influence de Marseille

Les devins du premier âge du fer n'étaient pas encore les grands sages que l'on a entraperçus et auxquels l'appellation de druides s'est peu à peu imposée. Tout laisse penser qu'ils auraient dû seulement demeurer des mages, voire des sorciers. Les sociétés indigènes fermées, qui ne connaissent pas l'écriture et ne développent pas les pratiques intellectuelles, produisent généralement de tels personnages ne pouvant exercer qu'avec l'appui des autorités religieuses et du pouvoir en place (chef ou roi). Or, le contraire s'est produit. Rapidement les druides ont conquis leur autonomie, ils se sont séparés tout autant de la pure religion que du pouvoir politique, se plaçant quasi à mi-chemin entre les deux. Cette position exceptionnelle dans une société « barbare », ils l'ont conquise par leur savoir, par la pratique de disciplines intellectuelles, totalement inconnues auparavant. Mais ils n'ont pas inventé ce savoir nouveau ni ne l'ont tiré de quelconques traditions autochtones. À l'âge du bronze et au début de l'âge du fer, on ne relève aucune trace d'un développement particulier des mathématiques, de l'astronomie et encore moins d'une réflexion métaphysique et morale. L'apparition de ces nouveaux champs de la pensée est relativement soudaine, entre la fin du VIIe et celle du Ve siècle. Or, c'est précisément à ce moment que les Celtes nouent des relations peut-être pas étroites, mais en tout cas privilégiées avec le monde grec occidental. Commerçants et voyageurs traversent la Gaule, y balisent des voies sécurisées. Les cadeaux venant de tout le monde grec se répandent. Les Grecs construisent sur les Celtes et leur pays des légendes qui entreront dans leur mythologie. Les Celtes font de même. Les contacts, si limités soient-ils, parce qu'ils prennent pour les indigènes les couleurs du merveilleux, exercent une

influence profonde dans le monde celtique, non seulement dans son économie, dans sa vie politique, dans son art, mais certainement avant tout sur les esprits et parmi eux sur les plus éclairés et les plus aptes à en assimiler la substance.

Les devins qui se sont approprié la parole divine – ils parlent et comprennent la langue des dieux[1] – sont les interlocuteurs naturels des étrangers dont le discours est incompréhensible aux autres. Ils reçoivent les nouveaux arrivants et probablement aussi conduisent les ambassades hors des frontières et parfois plus loin encore. Nous en avons déjà évoqué la plus célèbre et la plus ancienne, la rencontre avec Alexandre le Grand qui apprit alors que ce que ses interlocuteurs redoutaient le plus était « la chute du ciel ». Il ne fait guère de doute que ceux qui exprimèrent cette théorie de la fin du monde étaient soit des druides, soit leurs équivalents chez les Celtes d'Europe centrale. Les devins puis les druides bénéficièrent, plus encore que les princes et les chefs qu'ils étaient censés servir, de ces relations d'hospitalité, si importantes dans le monde antique. C'est à eux que ces échanges ont le plus profité, parce qu'ils en obtenaient non pas des gains matériels, des présents, si luxueux soient-ils, mais un immense profit intellectuel. Comment les contacts avec le monde grec au sens le plus large se sont-ils noués ? Comment influèrent-ils directement sur la formation des druides ? C'est ce qu'il nous faut maintenant examiner.

Les lois de l'hospitalité

Tout a commencé avec les pérégrinations des voyageurs étrusques et grecs en Gaule. Il vaut mieux, en effet, parler de voyages, même s'ils se sont répétés et ont souvent emprunté les mêmes routes, que de commerce, un mot qui suggère des relations régulières, fondées sur l'échange raisonné de marchandises. Longtemps d'ailleurs il ne s'est même pas agi de véritables voyages, mais de prises de

1. Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique*, V, 31 : « Ils connaissent la nature divine et parlent, pour ainsi dire, la même langue que les dieux. »

contacts avec des intermédiaires indigènes qui faisaient une partie du chemin pour leurs commanditaires. C'est de cette façon que les Méditerranéens ont obtenu ce qu'ils recherchaient avec autant d'obstination, l'ambre, l'étain, peut-être certaines fourrures, après un parcours de mille, voire deux mille kilomètres. Il est probable que cet échange limité de marchandises a commencé par des cadeaux d'amitié entre peuples voisins. Ces derniers se sont renouvelés plus ou moins rituellement. Assez rapidement, chacune des parties ne se contenta plus de recevoir n'importe quel type de présent mais exprima sa préférence pour des biens qu'elle n'avait pas et qui lui faisaient défaut. Au cours de ces rencontres, chacun faisait aussi part à l'autre de ses désirs d'acquisition de biens d'origine plus lointaine. On lui promettait de se mettre à la recherche de ces derniers en sollicitant d'autres voisins. Le mécanisme du don et du contre-don, tel qu'il est décrit pour des sociétés amérindiennes ou africaines, ne subsista guère dans cette forme primitive. Il se transforma très vite en une forme archaïque de commerce, chacun exigeant de l'autre des biens particuliers selon des formes non monétaires mais tenant compte des relations d'amitié.

Les acteurs de ces échanges et des rencontres qu'ils nécessitaient obéissaient à un profil particulier. Chez les Celtes, on a vu qu'il s'agissait de chefs et d'aristocrates parmi lesquels les devins occupaient une place de choix. Leurs interlocuteurs grecs et étrusques étaient également des aristocrates, mais versés dans le commerce. Cependant les uns et les autres avaient en commun une aptitude rare pour cette forme d'amitié entre individus, issus de peuples très éloignés par les mœurs, la langue et les intérêts économiques. Une telle amitié leur était quasi naturelle car elle prolongeait ou se faisait le vecteur d'une autre qualité commune, la curiosité pour l'autre. Les Grecs sont certainement dans l'Antiquité le peuple le plus porté à s'intéresser à ses voisins, à ne pas craindre de les rencontrer, à entreprendre même de lointains voyages pour cela. Les Gaulois ont une autre forme de curiosité. Ils se passionnent moins pour les hommes, leurs pays et leur façon de vivre que pour ce que ces hommes ont à leur apprendre. C'est pourquoi ils cherchent moins à voyager pour découvrir les étrangers dans leur milieu propre qu'à les recevoir chez eux. Lorsque Poseidonios d'Apamée, à la fin du IIe siècle av. J.-C., découvre les Gaulois, il

s'enthousiasme littéralement pour cette aptitude de leur esprit. Or, à cette époque, la présence de commerçants, de recruteurs de mercenaires, d'ambassadeurs est monnaie courante en Gaule. On s'imagine donc quatre ou cinq siècles plus tôt l'impact sur la population et surtout sur ses dignitaires que pouvait avoir la visite d'un émissaire étranger. « Ils les invitent à leurs festins, et, après le repas, leur demandent qui ils sont, quel besoin les amène », nous dit Diodore de Sicile [1]. C'est là une image d'Épinal que nous a transmise Poseidonios et qui ne décrit qu'un aspect de la réalité. Les aristocrates gaulois qui accueillaient le voyageur grec ou étrusque ne se contentaient pas de l'inviter à manger et à boire. Ils l'hébergeaient puis le convoyaient à travers leur pays jusqu'à une prochaine étape, aux frontières d'un autre peuple où, à leur tour, d'autres hôtes le prendraient en charge. L'hospitalité devint une institution sévèrement réglementée, structurée territorialement à l'aide de grandes routes traversant tout le territoire. Au IIIe siècle av. J.-C. l'historien Timée de Taormine [2] écrit : « De l'Italie part, dit-on, et va jusqu'à la Celtique (le centre de la Gaule), à la Celto-ligye (la Provence) et à l'Ibérie une route dite "héraclée". Qu'un Hellène ou un homme du pays y passe, les voisins prennent garde qu'il ne lui arrive aucun mal, car ceux-là en porteraient la peine chez qui le mal se serait fait. »

Ce sont donc des relations très étroites, de confiance, d'amitié et de complicité qui se nouaient. Pendant les semaines, voire les mois, que durait le voyage, les échanges intellectuels étaient nombreux. Mais ils n'étaient intenses que dans la mesure où le permettait la compréhension des deux langues. Les premiers qui réussirent à communiquer réellement devaient posséder des aptitudes rares. Du côté grec, il s'agissait de voyageurs aguerris qui avaient déjà beaucoup voyagé, peut-être en des régions fort diverses, et qui avaient acquis des techniques d'apprentissage des langues. Du côté gaulois, ce ne pouvait être que des êtres supérieurs, habitués à interpréter tous les signes, essentiellement ceux que leur adressaient les dieux par l'intermédiaire de phénomènes naturels ou par

1. Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique*, V, 28.

2. Se trouve dans Pseudo-Aristote, *De mirabilibus auscultis*, fr. 85 Cougny et 837a7 Müller.

les animaux. Les voyageurs méditerranéens développèrent certainement assez vite une formation initiale voire rudimentaire à l'usage de leurs successeurs qui iraient comme eux en pays barbare. Les Celtes agirent probablement de même, mais cet enseignement était appelé à demeurer très confidentiel. Peu d'individus possédaient les capacités intellectuelles suffisantes, encore moins nombreux étaient ceux qui pouvaient bénéficier de la pratique régulière de cette communication, une condition *sine qua non* pour progresser dans l'étude de la langue étrangère. Aussi est-il probable que le secret dont les druides entourèrent l'usage de l'écriture, liée consubstantiellement à la connaissance de la langue grecque, fut primitivement moins le fruit d'une décision arbitraire que le résultat d'un état de fait. La connaissance du grec et, dans une moindre mesure, de l'étrusque n'avait guère de sens pour la très grande majorité des Barbares d'Occident. Elle ne débouchait sur aucun univers intellectuel et imaginaire qui leur fût directement accessible.

Ceux qui, au contraire, s'interrogeaient sur la nature des dieux, sur la volonté divine, sur la forme de l'univers et sur tant d'autres questions déjà métaphysiques ne pouvaient que s'ouvrir à la langue grecque, le support idéal de la réflexion philosophique. D'autant que le discours de leurs interlocuteurs était truffé de références mythologiques, un mélange incroyable de connaissances scientifiques et de croyances religieuses qui ne pouvait que les fasciner. Mais, dans cette perspective, les devins se distinguaient radicalement des prêtres, ces officiants dont la raison d'être résidait dans le strict respect des traditions religieuses les plus archaïques ; en fait, des êtres plutôt fermés, hostiles à toute nouveauté, à tout ce qui pourrait être interprété par eux comme une déviance. Les devins, au contraire, par une habitude propre à leur fonction, pratiquaient une interrogation continuelle. Ils recherchaient tout ce qui pouvait renouveler leur message, tout ce qui pouvait élargir leur univers mythique. Ils le faisaient avec d'autant plus d'avidité que le fond de leurs propres croyances était, sinon pauvre, du moins limité par des siècles d'une vie relativement sédentaire, à l'écart des grandes civilisations du bassin méditerranéen et de l'Orient. Leur rencontre avec les Grecs fut une expérience inestimable dont il faudrait pouvoir mesurer l'ampleur.

Le philhellénisme en Gaule

Les relations culturelles et linguistiques entre Grecs et Gaulois étaient si fortes que, depuis le IVe siècle av. J.-C. au moins, les Grecs se posaient des questions sur l'origine de ces liens. Plusieurs hypothèses furent alors proposées. Comme toujours, elles mêlaient la mythologie et l'histoire aux premières observations ethnographiques. La théorie la plus populaire était sans conteste celle qui associait Héraclès lui-même à la Gaule. Dans la mythologie grecque, le héros fait figure de grand colonisateur. Il est celui qui dispense aux Barbares l'enseignement des valeurs de la civilisation. Là où il passe, sont instaurées deux institutions majeures, fondatrices de la civilisation au sens grec, la *polis* et le sacrifice animal. Ainsi est-il censé s'être aventuré dans l'extrême Occident, au-delà même du monde connu. Après avoir franchi le détroit de Gibraltar, où il aurait laissé en souvenir les colonnes qui portent son nom et marquent le passage le plus resserré du détroit, il serait allé conquérir les bœufs de Géryon pour les conduire en Occident. Comme l'exprime justement Bruno d'Agostino [1], « animaux étroitement liés au travail de l'homme, victimes choisies pour les dieux de l'Olympe, les vaches marquent, par leur passage, la naissance des villes et des sanctuaires, la fin du sacrifice humain ». En Gaule, Héraclès aurait accompli encore d'autres travaux et laissé des traces multiples de son passage. La plus marquante est évidemment d'ordre amoureux. Diodore de Sicile la rapporte [2] : « Héraclès, lors de son expédition contre Géryon, passa par la Celtique où il fonda Alésia. La fille du roi le vit, et, ayant admiré sa valeur et sa taille surhumaine, reçut de tout cœur, et avec l'agrément de ses parents, les caresses du héros ; de cette union naquit un fils qui fut nommé Galatès et qui surpassait de beaucoup ceux de sa nation par la vaillance de son âme et par la force de son corps. Arrivé à l'âge

1. B. d'Agostino, « L'expérience coloniale dans l'imaginaire mythique des Grecs », *in* G. Pugliese Carratelli (dir.), *Grecs en Occident*, Milan, Bompiani, 1996, p. 209-214.

2. Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique*, V, 24.

d'homme et ayant hérité du royaume de ses pères, il conquit une grande partie du pays limitrophe et accomplit de grands faits de guerre. Devenu fameux par son courage, il appela de son nom Galates les peuples rangés sous sa loi et ce nom s'étendit à toute la Galatie[1].»

La légende fait sourire et ne réclame pas qu'on lui accorde le moindre crédit. Comme tous les mythes, elle a un sens, une raison étiologique. Elle donne une explication aux questions que les Grecs se posaient sur les Gaulois : pourquoi ces derniers étaient-ils si proches d'eux ? Pourquoi parlaient-ils une langue qui présente de nombreuses correspondances avec le grec ? Si les Gaulois sont apparentés de près ou de loin aux Hellènes, pourquoi sont-ils plutôt grands et blonds ? La légende d'Héraclès offre une réponse : c'est la fusion des races grecque et celtique qui a fait naître le peuple des Galates qui a conquis une partie du monde occidental. Une autre légende[2], liée à la précédente, précise encore les choses. Selon elle, les Doriens, un peuple ancien originaire du nord de la Grèce et présentant des caractéristiques physiques nordiques, auraient suivi Héraclès et certains se seraient installés en Gaule, dans les régions situées le long de l'Océan. Elle avait pour but d'expliquer pourquoi se rencontraient en cette région des cultes dédiés à des divinités grecques, Héraclès bien sûr mais aussi Zeus et les Dioscures. Les mythes n'avaient donc rien de gratuit. Ils répondaient à de vraies questions. La principale concernait le philhellénisme des Gaulois, d'autant plus étonnant pour les Grecs qu'après le pillage de Delphes en -280 ces mêmes Gaulois avaient soudainement pris dans leur imaginaire la place qu'y tenaient autrefois les Perses, des Barbares qui n'hésitaient pas à s'attaquer aux dieux.

Le philhellénisme en Gaule remontait, en effet, à une époque beaucoup plus ancienne. Il constitue l'un de ces plus anciens *mirabilia* (ces « choses extraordinaires » dont on faisait des recueils)

1. Timée de Taormine rapporte une légende sensiblement différente : le nom du pays (*Galatia*) serait issu du nom de Galates, fils de Cyclope et de Galateïa (d'après l'*Etymologicum Magnum*, Jacoby 566 F 69 et Müller, I, p. 200 b F 37).

2. Elle est rapportée par Timagène et reproduite par Ammien Marcellin (*Histoire*, XV, 9).

que les Grecs rapportaient sur les Celtes. Dès l'époque de Platon, cette réputation était parvenue dans la péninsule hellénique et l'historien et géographe Éphore en faisait état explicitement. De ce qu'il écrivait des Celtes anciens, voici ce qu'a retenu quatre siècles plus tard Strabon : « Il montre ses habitants (de la Celtique) philhellènes et raconte à leur sujet toutes sortes de choses qu'il est le seul à dire et qui ne ressemblent en rien à la réalité d'aujourd'hui (époque d'Auguste)[1]. » Un autre auteur, anonyme malheureusement, celui de *La Périégèse*, écrit à la fin du IIe siècle av. J.-C., mais toujours d'après Éphore et un autre géographe ancien, Ératosthène : « Les Celtes ont des usages et des mœurs helléniques et ils les doivent à leurs relations d'amitié avec l'Hellade et à l'hospitalité qu'ils donnent souvent aux étrangers de ce pays. » L'affirmation, on le voit, est précise et s'appuie sur des réalités tangibles, les mœurs et les usages. Peut-on donner une image à ces derniers ?

Au premier plan se trouvait peut-être la langue gauloise dont les sonorités (les terminaisons en *-os* et en *-on* notamment), la morphologie (déclinaisons) et le mode de formation des mots présentaient de grandes similitudes avec le grec. Il était probablement plus facile à un Gaulois de se faire comprendre par un Grec que par un Romain. La compréhension du latin nécessite une grande rigueur qui s'exerce sur la phrase tout entière, alors que le grec et le gaulois offrent une plus grande souplesse dans l'énoncé, la position des mots, la place et le nombre des subordonnées. Cette proximité pouvait facilement passer pour une lointaine parenté aux yeux d'un peuple dont la langue connaissait elle-même de nombreux dialectes, l'ionien, l'éolien, le dorien par exemple. Les façons de vivre rapprochaient également les Gaulois des Grecs. Comme eux, ils avaient le goût pour une vie simple, une hostilité naturelle envers le luxe. Ils avaient une passion pour la beauté corporelle et pour les exercices nécessaires à son entretien, entraînement guerrier, chasse, compétition, hygiène. Cette passion se traduisait également pour un culte de la nudité et de l'exaltation du corps masculin. Les Gaulois paraissaient aux Grecs des Ve et IVe siècles seulement plus sauvages qu'eux, plus portés vers la guerre, plus

1. Strabon, *Géographie*, IV, 4, 6, c 199, fr. 131, trad. F. Lasserre, Paris, Les Belles Lettres, « Collection des universités de France », 1927, p. 49.

excessifs dans leur comportement religieux. Mais ces excès étaient non seulement tolérés, ils suscitaient une véritable admiration : ils évoquaient chez eux l'image de leurs ancêtres homériques, des Grecs qui partageaient leur vie entre la guerre et leur passion pour les grands troupeaux. Quelques mœurs sociales paraissaient même avoir été transposées directement du monde grec, les lois de l'hospitalité qu'on a vues plus haut, la pratique du banquet, la libre discussion politique. Enfin, certains cultes gaulois semblaient de lointaines colonies en l'honneur de divinités grecques. Ainsi pouvait-on voir dans une île d'Armorique de véritables bacchantes vouées à Dionysos [1]. Sur une autre île se pratiquait un culte en l'honneur de Déméter et de Coré [2], suivant des cérémonies qui parurent aux observateurs grecs l'équivalent des mystères de Samothrace.

Tout cela paraissait bien étrange. Et il avait fallu l'expliquer. La légende des voyages d'Héraclès ne suffisait guère, il semble d'ailleurs qu'elle n'ait connu de succès que chez les Gaulois eux-mêmes qui se l'étaient appropriée [3]. Les Grecs étaient plus fascinés par une autre légende qui trouvait une expression dans le culte d'Apollon délien. Elle remontait, au moins, à la fin du premier âge du fer et le premier à la rapporter est le poète Hésiode [4]. Elle concernait le peuple mythique des Hyperboréens qui sont, en fait, des Celtes avant qu'on ait connu leur nom et qu'on les ait situés plus ou moins précisément aux confins du monde habité. La légende voulait qu'Apollon se soit réfugié chez eux à deux reprises. De là, les Grecs auraient noué des liens d'amitié avec les Hyperboréens et ces derniers auraient envoyé régulièrement des offrandes au sanctuaire d'Apollon à Délos. Hérodote [5] décrit minu-

1. Strabon, *Géographie*, IV, 4, 6. Voir M. Détienne, *Dionysos à ciel ouvert*, Paris, Hachette, « Textes du XXe siècle », 1986, p. 67 *sq*. et ici même, *infra*, p. 240-242.

2. Artémidore, fr. 36, dans Strabon, *Géographie*, IV, 4, 6, c 198. C'est probablement au même culte que fait allusion Pomponius Mela, *Chorographie*, III, 48. L'île est appelée *Sena* et a été identifiée avec l'île de Sein.

3. C'est chez eux, en effet, que Poseidonios d'Apamée la recueille à la fin du IIe siècle av. J.-C. Elle avait dû y être créée au moins dès le IVe siècle conjointement par les indigènes et les voyageurs.

4. Fr. 150, 21 Merk-West.

5. Hérodote, *Histoires*, IV, 33.

tieusement le parcours de ces offrandes, transportées de peuple en peuple, jusqu'à l'Adriatique puis en Grèce. On prétendait aussi que l'ambre était née de la pétrification des larmes d'Apollon et il est vrai que cette matière précieuse accomplissait le même périple que les offrandes hyperboréennes. Assurément donc le philhellénisme des Gaulois était ancien et s'accompagnait, en retour, d'une sorte de « philoceltisme », dont les Gaulois qui en furent bénéficiaires ne nous ont malheureusement laissé aucun témoignage écrit.

Le rôle de Marseille

Si forts qu'ils aient été, au moins sur le plan symbolique, les échanges entre Grecs et Gaulois sont demeurés peu nombreux au cours du premier âge du fer. C'est avec la création de Massalia, colonie des Phocéens, que cette situation s'est rapidement transformée. Les raisons et les modes d'implantation de la colonie entre les bouches du Rhône et la côte ligure de la Gaule font encore l'objet de débat entre historiens. Cependant, une certitude est acquise : la création de Marseille au débouché sur la Méditerranée de la voie rhodanienne ouvrit un nouvel axe de commerce et d'échange avec le monde celtique occidental et, au-delà, avec les îles Britanniques. Dès le milieu du VIe siècle se dessine un axe Rhône-Saône par où sont importées en territoire gaulois des céramiques grecques et massaliotes en grand nombre. Il faut imaginer que le vin, l'huile d'olive, les bijoux et la vaisselle de luxe les accompagnaient. Les effets de ce commerce sont surtout visibles sur les sites dits « princiers », tels que Vix, ou sur d'importants centres qui leur sont liés, tels que Vaise (Lyon) ou Bragny-sur-Saône. Cependant il ne fait guère de doute que, ponctuellement, les objets grecs et massaliotes se sont diffusés dans une grande partie de la Gaule[1].

1. Historiens et archéologues ont montré qu'à partir de 540 av. J.-C. Marseille entretient des relations soutenues avec la Grèce continentale, elle se livre donc à une activité maritime lointaine dont le pendant, en Gaule, est l'organisation d'un trafic par voie terrestre. L'hypothèse la plus raisonnable est que la création de

Transitant sur de si longues distances, ces marchandises emportaient avec elles des informations sur les régions d'où elles venaient et qu'elles traversaient. Parmi elles il y avait beaucoup de fables, mais elles s'appuyaient toujours sur un fond de vérité. Petit à petit, les mythiques Hyperboréens s'effacèrent au profit de peuples dont l'identité apparaissait sous une forme encore floue. Le rôle de Marseille dans la transmission des informations sur le monde celtique en direction de la Grèce fut alors capital, comme l'indique clairement l'explication[1] que donne Strabon au mot « Celte » : « On les (les peuples qui occupent la province Narbonnaise) appelait autrefois "Celtae" et c'est, je pense, la raison pour laquelle les Gaulois dans leur ensemble sont connus par les Grecs sous le nom de Celtes, soit que ce nom fût plus illustre, soit aussi que l'influence notamment des Massaliotes, proches voisins de la Narbonnaise, ait contribué à le faire prévaloir. » Strabon reprend là une théorie que Poseidonios d'Apamée[2] avait formulée dans les années 100 av. J.-C., après son séjour à Marseille. Selon ce dernier, l'un des peuples gaulois proches de Marseille – voire une confédération des peuples limitrophes – se nommait selon ses propres termes « Celtes », et c'est l'usage de désigner de cette manière tous les peuples situés dans l'arrière-pays de Marseille qui a fait croire aux Grecs que tous les habitants de la Gaule se nommaient ainsi. C'était donc la colonie phocéenne qui donnait du crédit (parfois de façon excessive, comme on vient de le voir) à toutes les connaissances sur cet univers occidental qui s'ouvrait aux Grecs. Et, de fait, ce n'est qu'après la fondation de la colonie et plus précisément après l'installation durable des voies commerciales dont il vient d'être question que le monde grec commence à parler des Celtes comme de peuples réels, situés à peu près exactement dans la géographie encore balbutiante des confins du monde.

Marseille favorisa la recherche puis le convoyage de l'étain, si précieux pour les bronziers méditerranéens. Ainsi s'explique l'importance du Mont-Lassois à Vix au débouché de la vallée de la Seine en direction de la grande voie Rhône-Saône. Voir Cl. Rolley (dir.), *La Tombe princière de Vix*, Paris, Picard, 2003, p. 205 *sq*.

1. Strabon, *Géographie*, IV, 1, 14, c 189, trad. F. Lasserre, *op. cit.*

2. Poseidonios d'Apamée, fr. 37 Jacoby, évoqué également par Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique*, V, 32.

Rapidement, c'est-à-dire dès le ve siècle av. J.-C., l'exploration commerciale s'enrichit puis se doubla d'authentiques investigations géographiques. Les Massaliotes étaient d'autant plus préparés à de telles investigations et aux réflexions métaphysiques qui les accompagnent que leurs pères venaient d'Ionie et qu'ils conservaient des liens privilégiés avec cette région asiatique de la Grèce où l'on s'était interrogé pour la première fois sur la nature du monde. C'était là qu'étaient apparus les premiers explorateurs du monde habité, Thalès de Milet, Anaximandre, Hécatée, Hérodote. Il ne fait nul doute que dans cette exploration et dans les études sur la forme de la terre, si la Ionie fut le foyer de toutes les expéditions en direction de la mer Noire, de l'Asie et de l'Égypte, Marseille fut celui des missions de reconnaissances en direction de l'extrême Occident et du Septentrion.

Les célèbres navigateurs massaliotes, Euthymènes et Pythéas, n'ont pas eu soudainement, au début du IVe siècle av. J.-C., la révélation de leur mission. Ils avaient été précédés tout au long des VIe et Ve siècles par d'autres voyageurs, terrestres notamment, qui avaient balisé ou même ouvert trois grandes routes, celle nord-sud par le Rhône, une en direction du nord-ouest par la Garonne jusqu'à l'Atlantique, et la troisième vers le sud-est, le long des côtes ibériques de la Méditerranée. Cependant Pythéas allait accomplir une véritable révolution dans l'étude de l'Europe occidentale. Avant son célèbre périple le long des côtes de l'Océan et de la mer du Nord, les indigènes occupant l'actuelle France et le sud de l'Angleterre n'étaient connus que de façon indirecte par l'intermédiaire de convoyeurs et de leurs patrons, riches aristocrates celtes, les uns et les autres répartis le long des grands axes qui viennent d'être évoqués. Les transactions commerciales et les relations d'hospitalité ne permettaient la circulation qu'à une très faible masse d'informations, issues du centre de la Gaule. Pythéas, en remontant par cabotage les côtes de l'Atlantique puis de la Manche vers le nord, découvrit ce pays par l'arrière et surtout suivant d'autres modes[1].

1. Son expédition n'était pas d'avance encadrée, il dut lui-même fonder des relations d'hospitalité avec des peuples qui n'en avaient pas l'habitude et se procurer auprès d'eux les provisions nécessaires pour chacune de ses nouvelles

Mais Pythéas n'était pas seulement un voyageur à la recherche de nouvelles voies et de nouveaux marchés commerciaux, il était également un scientifique confirmé, un véritable géographe[1]. Au cours de son périple, il multiplia les relevés, les observations de toute nature et c'est une documentation considérable sur la Gaule qui fut soudain déversée dans le monde grec, avec la parution vers -320 de son livre, *Description de l'Océan*. De nombreux historiens et géographes, et parmi eux plus particulièrement Ératosthène et Timée, en tirèrent le plus grand profit. Mais, au IIe siècle, le grand historien Polybe mit en doute la véracité des témoignages de Pythéas, notamment au sujet de Thulé, de la forme et des dimensions de la Grande-Bretagne. Il n'hésita pas à le traiter de menteur. Cette mauvaise réputation, relayée par Strabon, resta longtemps attachée au grand explorateur massaliote, avant que les progrès récents dans la connaissance des peuplements anciens ne lui rendent raison.

Il ne fait donc aucun doute que la plus grande partie des connaissances des Grecs sur le monde des Celtes a transité par Marseille, ses navigateurs, ses commerçants, ses scientifiques et, certainement assez tôt, ses archives et bibliothèques. Cependant on aurait tort de croire que les contacts se sont toujours effectués dans un seul sens, celui des immixtions ponctuelles puis de plus en plus régulières des Grecs en terre celtique. Les Gaulois ont pris eux aussi très tôt le chemin de Marseille. La légende voulait que les indigènes habitant la côte et qui portaient le nom bien celtique de Ségobriges aient d'eux-mêmes concédé aux Phocéens la terre sur laquelle allait s'élever leur ville. Voici comment l'historien gaulois Trogue Pompée[2], la rapporte :

étapes. Il inaugura ainsi de nouveaux types de relation avec des peuples qui étaient inconnus auparavant des Massaliotes et des Grecs.

1. À Marseille, il avait construit près de l'Artémision (temple consacrés à l'Artémis d'Éphèse) un *gnomon*, un monumental instrument astronomique en forme d'équerre permettant de calculer la latitude, suivant l'inclinaison du soleil. Ainsi avait-il calculé celle de Marseille et en avait conclu que la cité phocéenne se trouve à peu de chose près sur le même parallèle que celui qui passe à Byzance.

2. Dans Justin, *Histoire universelle extraite de Trogue Pompée*, XLIII, 3.

> [Les Phocéens] voulant fonder une ville sur les frontières de Nannus, roi des Ségobriges, vinrent lui demander son amitié. Ce roi préparait alors les noces de sa fille Gyptis, que devait épouser, selon l'usage de ces peuples, celui qu'elle-même choisirait au milieu d'un festin. Tous les prétendants assistaient au banquet, où furent aussi appelés les Grecs. Nannus, faisant alors venir sa fille, lui ordonne de présenter l'eau à l'époux qu'elle choisissait. La princesse, sans regarder les autres convives, se tourne vers les Grecs et va présenter l'eau à Prôtis qui, d'étranger devenu gendre du roi, reçut de son beau-père le terrain où il voulait fonder une ville.

Bien sûr, il ne faut chercher dans cette belle histoire aucune vérité historique. Son intérêt réside, comme beaucoup de légendes antiques, dans sa fonction étiologique. Elle voulait seulement expliquer pourquoi, dès son installation, Marseille entretint des rapports amicaux avec les Celtes qui l'encerclaient. Les raisons de cette bonne entente tiennent évidemment à une même communauté d'intérêt. Ceux de Marseille et des Grecs ont été évoqués. Ceux des populations autochtones étaient d'une autre nature. Trogue Pompée, en donnant une morale à la légende qu'il reproduit, nous les indique très explicitement : « Les Phocéens adoucirent la barbarie des Gaulois et leur enseignèrent une vie plus douce : ils leur apprirent à cultiver la terre et à entourer les cités de remparts ; à vivre sous l'empire des lois plutôt que sous celui des armes, à tailler la vigne et à planter l'olivier. Et tels furent alors les progrès des hommes et des choses qu'il semblait, non que la Grèce eût passé dans la Gaule, mais que la Gaule elle-même se fût transportée dans la Grèce. » Ce que les Gaulois attendaient de Marseille et des Grecs d'une manière générale, c'étaient des apprentissages en de multiples domaines, les techniques bien sûr, mais aussi les institutions politiques, des manières de vivre civilisées, de nouvelles façons d'honorer les dieux, en somme de nouvelles idées.

Les Celtes de Gaule centrale ont pu se rendre dans la ville, lors d'occasions exceptionnelles ou non, à des dates très précoces, en des périodes où les ambassadeurs gaulois se déplaçaient encore avec leur escorte guerrière. L'écrivain latin Valère Maxime rapporte qu'on trouvait à la porte de Marseille un garde qui avait pour mission de demander aux étrangers désirant entrer dans la

ville de lui remettre leurs armes qu'il conservait jusqu'à leur sortie. Il concluait : « C'est ainsi qu'ils pratiquent l'hospitalité avec douceur et sans risques pour eux-mêmes [1]. » Cette coutume était assurément ancienne et remontait à des temps où tous les Gaulois n'étaient pas accoutumés aux règles de vie si élaborées de la cité phocéenne. Trogue Pompée semble dater cette soudaine méfiance des Massaliotes pour certains Gaulois du temps de leur grande invasion en direction du sud et de l'Italie, soit à la fin du ve siècle ou au début du ive siècle.

Une nouvelle histoire légendaire est censée expliquer ces nouveaux rapports :

> Les Gaulois prennent pour chef Catumandus, un des petits rois de ce pays qui assiégeait la ville avec une nombreuse armée de soldats d'élite, lorsque, dans son sommeil, une femme d'une figure menaçante, qui disait être une déesse, l'épouvanta et lui dit de faire la paix avec les Massaliotes. Il demanda à entrer dans leur cité pour y adorer leurs dieux ; arrivé au temple de Minerve, il aperçut sous le portique la statue de la divinité qu'il avait vue en songe et s'écria que c'était là cette déesse qui l'avait épouvanté dans la nuit, celle qui avait ordonné de lever le siège. Il félicita les Massaliotes de la faveur que leur accordaient les dieux, offrit un collier d'or à Minerve et jura aux habitants une éternelle amitié [2].

Les faits historiques que l'on rattache à cette fable, le siège de Marseille par des Gaulois [3], sont généralement datés des quelques décennies qui précèdent la prise de Rome. À l'évidence, les Massaliotes durent capituler mais la puissance de leurs dieux et la fascination qu'ils exercèrent sur les Gaulois sauvèrent la ville et ses habitants. La même histoire se reproduira un siècle et demi plus tard au cœur même de la Grèce continentale, en son centre le

1. Valère Maxime, *Actions et paroles mémorables*, II, 6, 9.
2. Justin, *Histoire universelle extraite de Trogue Pompée*, XLIII, 5.
3. Ce ne serait donc pas de petits peuples ligures qui auraient convoité la cité phocéenne mais bien l'une de ces premières grandes coalitions celtiques issues du centre de la Gaule, comme le laissent clairement entendre deux détails du récit de Trogue Pompée : il s'agissait d'une puissante armée de soldats d'élite et son chef portait le nom bien celtique de Catumandus.

plus sacré, Delphes, l'« ombilic du monde ». Les Gaulois avaient un faible pour les dieux des Grecs, c'est l'idée principale que diffusait l'histoire du siège de Catumandus. Il est, à cet égard, remarquable que ce soit une divinité grecque et l'une des plus emblématiques qui ait dompté le chef gaulois et non la divinité tutélaire de Marseille, l'Artémis éphésienne.

L'amitié entre les peuples passait tout d'abord par celle entre leurs dieux. C'est pourquoi Catumandus offrit un torque en or à la Minerve massaliote. Les Celtes étaient coutumiers de ce type d'offrandes et il est probable qu'ils aient eu en commun avec les Grecs la pratique des trésors sacrés [1], scellant l'alliance entre deux peuples. Ces pratiques permettaient des échanges plus spirituels. Les plus anciens, comme l'atteste la légende du séjour d'Héraclès en Gaule, avaient trait au culte : la généralisation du sacrifice animal a, de toute évidence, été encouragée par le modèle grec. Et l'influence grecque s'exerça tout d'abord en matière de technique et sur un plan matériel : manières de sacrifier mais aussi manières de prédire d'après le sacrifice. Cependant, de tels apprentissages ne pouvaient se limiter à un simple savoir-faire, ils entraînaient dans leur sillage tout un flot de croyances, dont beaucoup étaient les prémices de futurs savoirs scientifiques. Par ailleurs, la nature des cultes grecs, aux dimensions éminemment politiques tant dans l'identité de leurs dieux (poliades et territoriaux) que dans l'intrication entre citoyenneté et pratique sacrificielle, ne manquait pas de favoriser des idées politiques insidieuses chez des aristocrates gaulois, avides de nouveauté et en même temps conscients du retard de leur propre civilisation.

Ainsi, très tôt – en tout cas beaucoup plus précocement qu'on ne l'envisage habituellement à la seule lecture de la *Guerre des Gaules* de César –, les aristocrates gaulois cherchèrent à copier quelques-unes des institutions qu'ils purent voir à Marseille. Deux d'entre

1. Ces trésors sont attestés par un célèbre passage de Strabon sur Tolosa (*Géographie*, IV, 1, 3, c 188). Ils le sont également par la découverte d'un torque en or à Mailly-le-Camp (musée des Antiquités nationales) et portant l'inscription « Nitiobrogeis » ; voir Chr. Goudineau, « Les sanctuaires gaulois : relecture d'inscriptions et de textes », *in* J.-L. Brunaux (dir.), *Les Sanctuaires celtiques et le monde méditerranéen*, Paris, Errance, 1991, p. 250-256.

elles trouvent une origine, au moins partielle, dans le modèle massaliote ; ce sont le sénat et la constitution. Toutes deux ont été expérimentées par les Gaulois probablement dès le Ve siècle, car lorsque Hannibal peut les voir à l'œuvre, elles sont présentes chez tous les peuples qu'il traverse et paraissent déjà bien rodées. D'autre part, Poseidonios d'Apamée, à la fin du IIe siècle, précise qu'une des passions politiques des Gaulois est de comparer les différentes constitutions des peuples avec lesquels ils entretiennent des liens. Ces différences supposent une existence déjà assez longue et des évolutions variables d'un peuple à l'autre. Le sénat qui se rencontre chez un très grand nombre de peuples de Gaule au moment de la conquête romaine a évidemment, comme en Grèce et à Rome, une origine très ancienne, ce sont les anciens conseils de chefs qui secondaient le roi ou les magistrats. Cependant la forme institutionnalisée que prennent ces honorables assemblées en Gaule est peut-être l'héritière du modèle massaliote[1]. Il est vrai que les Gaulois avaient une conception du rôle du sénateur plus proche de celle des Massaliotes que de celle des Romains. Pour eux, il est avant tout un sage et ne doit son siège qu'à ses capacités de jugement et d'équité. Les timouques de Marseille, comme leur nom l'indique, sont aussi des hommes considérés par leurs concitoyens comme les plus dignes d'estime.

Parmi les autres biens culturels que les Gaulois attendaient de la colonie phocéenne, le plus bénéfique fut certainement celui de la langue grecque et de l'écriture qui lui était intimement associée. Ils connaissaient, au moins pour l'avoir entendue, la langue depuis les premières incursions de voyageurs et de commerçants. Ils découvrirent l'écriture assez vite, probablement au cours des transactions commerciales. Si la première pouvait être pratiquée grossièrement par la mémorisation d'un vocabulaire de base et sans grande connaissance de la grammaire, l'usage de la seconde exigeait des capacités intellectuelles et un véritable enseignement en un lieu plus ou moins adapté, sinon une véritable école, du moins une

1. « Lorsque César mentionne six cents sénateurs chez les Nerviens (*Guerre des Gaules*, II, 28), il est naturel de se demander si les six cents sénateurs à vie (les timouques) de Marseille en étaient les modèles », écrit le grand historien de l'Antiquité A. Momigliano (*Sagesses barbares*, *op. cit.*, p. 68).

demeure où pouvaient résider un ou plusieurs maîtres pendant une période assez longue, disposant des instruments indispensables (stylet, tablettes de cire, etc.). Pour accomplir ce saut du passage à l'écriture, il a fallu qu'une puissante nécessité s'impose à quelques aristocrates particulièrement éclairés. Ce qui pouvait la créer, nous en avons quelque idée, la notation d'observations astronomiques, la rédaction de premiers calendriers, l'établissement de recensements individualisés de la population, autant d'opérations primordiales pour un État qui se met en place. Plus tard seulement se fait jour le besoin de rédiger et de conserver une version écrite de la constitution. Encore plus tard s'impose le besoin de coucher par écrit des contrats individuels. Or, ces derniers étaient courants à la fin du IIe siècle, à l'époque de Poseidonios. Ils s'inscrivaient donc dans une tradition longue de plusieurs siècles, une tradition qui était demeurée dans la possession exclusive de quelques aristocrates, de véritables intellectuels qui avaient compris tout le profit qu'ils pourraient tirer de la connaissance du grec et de l'écriture. Il semble, en effet, que primitivement l'écriture n'ait été utilisée que pour le grec[1]. Probablement les premiers apprentissages de la langue et de l'écriture se déroulèrent-ils dans les demeures mêmes de ceux qui s'étaient décidés à accomplir un tel investissement intellectuel. Ce n'est que plus tard, aux IVe et IIIe siècles, après l'épisode légendaire du siège de Catumandus, que les Gaulois commencèrent à prendre le chemin de Marseille pour y fréquenter ses écoles.

On est donc tenté de voir l'action de Marseille envers la Gaule comme celle d'un maître qui aurait éduqué des élèves un peu sauvages, dissipés mais désireux d'apprendre. Cette vision des choses serait un peu injuste ou tout au moins incomplète, si l'on ne mesurait

1. Il est assez logique que les deux apprentissages aient été faits simultanément. L'idée d'une transposition des phonèmes celtiques en écriture grecque nécessitait une opération intellectuelle supplémentaire, assez délicate. Elle ne fut possible que lorsque l'usage du grec et de l'écriture était déjà parfaitement maîtrisé. Ainsi, en Gaule, les inscriptions en grec sont-elles antérieures à celles en gallo-grec (c'est ainsi qu'on appelle l'épigraphie consistant à écrire des mots gaulois à l'aide de l'écriture grecque). Voir M. Bats, « Les Gaulois et l'écriture aux IIe-Ier siècles av. J.-C. », *Revue archéologique de l'Ouest*, sup. n° 10, 2003, p. 369-380.

l'apport que la civilisation gauloise elle-même a pu constituer de son côté pour Marseille[1]. Valère Maxime[2], dans un passage célèbre consacré à Marseille, rappelle que les Massaliotes étaient un « peuple particulièrement remarquable par la sévérité de ses principes et par son respect des anciens usages ». Strabon[3] précise que Marseille a conservé les lois ioniennes de la métropole Phocée. On doit en conclure que, malgré des rapports d'amitié très anciens et très efficaces avec Rome, les Massaliotes ont conservé leurs mœurs archaïques. On a expliqué ce traditionalisme comme une forme de défense naturelle face à un environnement humain hostile, les populations environnantes, celtes et ligures. L'explication est peut-être un peu courte et teintée de racisme. Marseille était largement ouverte sur la Méditerranée, elle était également une étape importante pour les voyageurs grecs et romains sur la route de l'Ibérie et de la Celtique. Elle avait donc toutes les raisons de devenir une ville cosmopolite, comme il y en a tant sur les rivages de la Méditerranée. Ne peut-on y voir l'effet, sinon d'un mimétisme, du moins d'une certaine harmonie avec la Celtique où les Phocéens s'étaient installés ? Les mœurs rugueuses et belliqueuses des Celtes invitaient les habitants de la nouvelle colonie à garder des lois et des coutumes qui leur permettraient de conserver leur cohésion sociale, le meilleur moyen de résister à de réelles pressions. Il s'agissait là de prudence. Mais peut-être l'observation de mœurs aussi sévères et archaïques chez leurs voisins les a-t-elle également encouragés à garder les leurs, les a convaincus de leur justesse[4]. Ainsi, Marseille est devenue un conservatoire de l'ancienne civilisation ionienne. À son tour, au cours des trois siècles précédant la conquête romaine, la Gaule prit son relais[5].

1. C'est l'une des voies de recherche que propose A. Momigliano dans *Les Sagesses barbares*, *op. cit.* Malheureusement celle-ci n'a guère été exploitée par ses successeurs.

2. Valère Maxime, *Actions et paroles mémorables*, II, VI, 7.

3. Strabon, *Géographie*, IV, 1, 4, c 179.

4. D'après Tite-Live (*Histoire romaine*, XXXVIII, 17, 11), le consul Cnaeus Manlius Vulso aurait déclaré en 189 av. J.-C. : « Marseille, située en pays gaulois, a assimilé un peu de la mentalité de ses voisins. »

5. Comme le suggère dans une analyse particulièrement pénétrante Nora K. Chadwick, auteur d'un ouvrage remarquable sur les druides, « l'ensemble

La fin des aristocraties hallstattiennes, une rupture culturelle

L'examen des rapports culturels entre les Celtes et Marseille conduit naturellement à s'interroger sur les conséquences de la fondation de la colonie sur l'histoire des « principautés celtiques » évoquées plus haut et, plus précisément, sur leur fin subite. Dès 500 av. J.-C. celles-ci connaissent un déclin rapide. On cesse d'inhumer les grands personnages dans de somptueuses sépultures. Les importations de biens prestigieux diminuent sensiblement. Ce phénomène remarquable a suscité bien des interrogations. Les réponses proposées sont multiples mais se rangent en deux catégories qui ne sont pas forcément contradictoires. L'explication la plus habituelle et qui, aux yeux de beaucoup, paraît la plus déterminante est d'ordre économique. Les « centres princiers » auraient subi le contrecoup d'importantes modifications des réseaux commerciaux, dues notamment au déclin du commerce massaliote en Gaule au Ve siècle. Ce dernier aurait peut-être payé les conséquences du réveil du commerce athénien et de ses échanges désormais plus importants avec la mer Noire. Les autres explications sont d'ordre guerrier ou migratoire. Marseille aurait été affaiblie par la victoire dite « cadméenne[1] » d'Alalia (actuelle Aléria) et peut-être par les premières migrations celtiques de la fin du Ve et du début du IVe siècle. Les Étrusques auraient alors bénéficié des difficultés de la colonie et auraient développé des relations plus étroites avec les territoires périphériques du « cercle hallstattien occidental », la Champagne, le Berry, l'Hunsrück Eiffel. Ces interprétations qui s'appuient sur des

de la culture que nous appelons "druidisme" est un vestige périphérique provincial de l'ancien système intellectuel grec, transporté en Gaule (par l'intermédiaire de Marseille) ». Voir N. K. Chadwick, *The Druids*, *op. cit.*, p. 102.

1. Les Phocéens d'Aléria remportèrent une fragile victoire sur les Étrusques et leurs alliés carthaginois qui les obligea à abandonner rapidement leur colonie corse et à se réfugier en Italie du Sud, laissant Marseille en quelque sorte orpheline. Voir E. Greco, *La Grande-Grèce. Histoire et archéologie*, Paris, Hachette, 1992, p. 56 *sq*. En l'occurrence, la qualification de « cadméenne » signifie que la victoire fut sans vainqueur, par référence à la lutte fratricide entre Étéocle et Polynice, tous deux descendants de Cadmos.

examens minutieux – et par là un peu contestables parce que statistiquement trop faibles – des découvertes archéologiques sont toutes justifiées et livrent probablement une part de vérité. Cependant, aucune de ces explications, pas même si on les additionne, ne permet de comprendre les raisons de bouleversements politiques, culturels et certainement religieux si profonds qu'ils ont conduit à la disparition non seulement des « centres princiers », mais aussi de leur élite.

À l'évidence, à la fin du VIe siècle, des personnages qui avaient le plus haut niveau social dans leur communauté disparaissent et ne sont pas remplacés. Or, même si la nature de leur pouvoir, par la méconnaissance des communautés qu'ils dominaient, ne peut être exactement établie, ce pouvoir se traduisait sur plusieurs plans, politique, financier et religieux. Il aurait dû être suffisant pour que les dynasties en place perdurent encore pendant quelques générations. Les difficultés d'approvisionnement en biens de prestige, celles, équivalentes, d'écoulement des productions indigènes paraissent des raisons trop faibles ou, du moins, pas immédiatement décisives. On voit mal pourquoi ces princes n'auraient pas d'eux-mêmes cherché à commercer avec d'autres réseaux, avec l'Étrurie ou avec d'autres comptoirs grecs. L'explication économique paraît peu pertinente, car, s'ils avaient été concurrencés par les aristocrates des régions périphériques, comme on le laisse entendre, logiquement ces aristocrates de Champagne et des régions voisines auraient dû eux-mêmes se muer en princes, se comportant plus ou moins comme leurs aînés voisins. Ils auraient dû cultiver le luxe ostentatoire, se vêtir à grands frais, banqueter richement, exhiber une vaisselle d'importation et des bijoux onéreux, enfin se faire inhumer avec tous leurs biens, comme s'ils allaient vivre de la même manière dans un autre monde.

Or rien de cela ne se produit. Les nécropoles des régions périphériques du monde hallstattien au Ve siècle, qui constituent la principale source de documentation pour les archéologues, révèlent seulement la présence de petites communautés dominées par des groupes de guerriers d'où émergent quelques individus au statut légèrement plus élevé. Ceux-ci se font enterrer dans une sépulture dite « plate » (c'est-à-dire sans chambre funéraire construite sous un tumulus) avec un char de guerre et possèdent une panoplie guerrière complète,

avec casque, épée et lances. On les qualifie de « chefs » parce qu'ils ne montrent aucun signe de richesse tel qu'il les fasse apparaître comme de puissants aristocrates. À l'évidence, dans ces communautés, le pouvoir est partagé entre plusieurs individus qui acceptent de se faire enterrer dans une nécropole communautaire. Ce qui indique bien qu'ils ne se considèrent pas comme des hommes d'une autre essence.

On a longtemps pensé que les communautés guerrières du Ve siècle étaient directement issues de la civilisation hallstattienne qui a marqué le premier âge du fer. Aujourd'hui les archéologues sont moins catégoriques : on pense plutôt qu'à la transition du premier et du second âge du fer, les deux types de communautés, à la culture voisine bien que sensiblement différente, ont coexisté quelque temps. Mais le problème que l'on vient de soulever demeure entier : pourquoi les grands aristocrates à l'individualisme si puissamment marqué disparaissent soudainement de l'univers matériel où ils avaient laissé des traces particulièrement remarquables, les grands tumulus contenant des chambres funéraires fastueuses et leurs habitats fortifiés juchés sur des hauteurs naturelles ? À cette question qui a évidemment des répercussions politiques s'ajoute une autre qui n'a jamais été formulée explicitement, mais qui est tout aussi capitale : pourquoi, après avoir représenté certains de ces « princes » sous une forme statuaire monumentale, abandonne-t-on toute représentation humaine ou divine, alors que de précieux modèles, tels que les vases attiques à figures noires et rouges, circulaient encore en Gaule et dans le reste du monde celtique ?

La mise en scène individuelle du prince qui s'exprimait au cours des banquets, dans l'exposition du cadavre lors des funérailles, lors de sa mise en place dans la chambre funéraire et probablement dans de nombreuses cérémonies militaires et religieuses, ne s'exprime plus sous des formes qui laissent des traces matérielles. Notre interrogation sur le brusque arrêt de ces représentations est d'autant plus forte que l'individualisme princier s'exprimait dans un art que les Celtes venaient de découvrir et qui, au moment de sa soudaine disparition, se trouvait en pleine ascension. Pour représenter les grands personnages récemment décédés ou encore vivants, on n'hésitait pas à faire venir à grand frais de très loin des

artistes issus du monde étrusque[1]. Leurs œuvres commençaient à être copiées par des artistes locaux.

Il s'agit d'un phénomène culturel qui a pu connaître assez rapidement une traduction politique, mais dont l'origine était avant tout de nature spirituelle. Avant leur rôle économique et politique, c'est l'exploitation de leur image même qu'on a déniée aux princes ou aux grands aristocrates. On leur a refusé le privilège de se placer au-dessus du commun des mortels, là même où on ne situait pas les dieux qui étaient demeurés jusque-là sans représentation matérielle. Certainement, depuis les temps les plus anciens, ceux de leur origine, il existait chez les Celtes une spiritualité, archaïque et sévère, qui ne laissait qu'une faible place aux diverses formes de matérialisation. La culture de Hallstatt, tout imprégnée des influences vénète et étrusque, avait permis à de nouvelles formes d'expression de se libérer d'un tel carcan. Mais elles l'avaient fait dans l'excès et dans la précipitation : les princes hallstattiens n'avaient pas inscrit leur démesure, comme les pharaons de l'Égypte, dans une longue tradition qui la rendait sinon acceptable à tous, du moins coutumière. Elle ne l'était surtout pas aux yeux des autres aristocrates, plus éclairés, plus conscients des dangers que de tels excès faisaient courir à la communauté.

1. La statue de Hirschlanden (Allemagne, Kr. Ludwigsburg) est si semblable à des exemplaires trouvés dans le nord de l'Italie, notamment à Nesactium (actuel Nesazio, Istrie) qu'on est conduit à penser qu'elle est probablement l'œuvre d'un artiste étrusque. Voir O.-H. Frey, « Menschen oder Heroen ? Die Statuen vom Glauberg und die frühe keltische Grossplastik », *Das Rätsel der Kelten vom Glauberg*, Stuttgart, Theiss Verlag, 2002, p. 208-218.

Chapitre VI

Des élèves de Pythagore ?

Au cours du quatrième chapitre, nous avons vu que les plus anciens écrits grecs qui mentionnent les druides évoquent tous une relation étroite entre eux et Pythagore. Cette relation est décrite comme une filiation pédagogique : tantôt les druides sont présentés comme ses élèves, tantôt ils le sont comme ses maîtres. L'idée de l'enseignement des premiers par le second ou du second par ceux-là a paru absurde dès l'Antiquité et a pratiquement été abandonnée à l'époque moderne. Pourtant, elle repose sur les textes les plus anciens, ceux qui sont donc contemporains de l'activité même des druides et dont on devrait s'attendre à ce qu'ils reflètent au mieux la réalité. Par ailleurs, la recherche récente sur l'histoire et les doctrines des Pythagoriciens fait apparaître d'évidents points de convergence avec celles des druides. La question des liens entre druidisme et pythagorisme mérite donc d'être posée pour deux raisons. Pour elle-même tout d'abord. Nous devons savoir si des liens physiques entre des individus des deux communautés intellectuelles ont pu se développer ou si, les mêmes causes produisant les mêmes effets, des conditions historiques et culturelles assez similaires ont pu engendrer aux deux extrémités de la Méditerranée deux mouvements d'idées assez proches, diffusés par des individus vivant quasi selon les mêmes principes. La réponse est cruciale pour une appréhension objective de la nature originelle des druides, puisque, comme il a été dit, la documentation qui est ici mise en jeu est à la fois l'une des meilleures dont on dispose et la plus ancienne. L'ancienneté de cette documentation est la seconde raison qui justifie l'examen approfondi du rapport entre les deux doctrines. De cette confrontation nous sommes en droit d'espérer que quelque lumière viendra éclairer cet âge obscur de l'histoire gauloise, entre le VIe et le début du IVe siècle.

Maîtres et élèves

La question des rapports didactiques entre Pythagore et les druides n'a rien d'une fable plaisante comme on en trouve couramment dans toute la littérature antique, une anecdote qui étonne le lecteur et suscite son intérêt. Elle s'inscrit, au contraire, dans une réflexion générale sur l'origine de la philosophie et la dette des Grecs envers leurs voisins barbares. Pythagore lui-même, considéré comme le ou l'un des fondateurs de la philosophie grecque – tout au moins celui qui a inventé le mot[1] – était censé avoir eu de nombreux maîtres étrangers, le Thrace Zalmoxis, l'Assyrien Zaratos (ou Zoroastre), l'Hyperboréen Abaris, les druides et les Brahmanes. Cette idée que la philosophie grecque était née de la fusion d'influences étrangères était si ancrée chez les philosophes et leurs historiens qu'au début du IIIe siècle apr. J.-C. encore Diogène Laërce estime nécessaire de consacrer à cette question les premières pages de son histoire de la philosophie[2].

Les plus anciens philosophes et ceux qui les avaient précédés, qu'on appelait les Sages (Thalès, Solon, Périandre, Cléobule, Chilon, Bias, Pittacos, Anacharsis, Myson de Chéné, Phérécyde, Épiménide et même Pisistrate[3]), avaient des manières de vivre et professaient des idées qui avaient paru si étranges aux yeux de leurs contemporains qu'on les avait vite taxées d'étrangères. Comme si on avait voulu de cette manière en réduire la portée, en minimiser l'importance. Mais dans un second temps, avec le développement des écoles de pensée, il avait bien fallu se rendre à l'évidence : cette influence étrangère qui avait nourri, au moins partiellement, les Sages et les premiers philosophes avait du bon. Cependant, il demeurait difficile pour ces mêmes Grecs d'imaginer comment cette influence avait pu s'exercer. La philosophie à leurs yeux ne pouvait être la simple reproduction ni même la copie transposée d'une sagesse barbare. On ne pouvait non plus croire que ceux que nous désignons désormais

1. Jamblique, *Vie de Pythagore*, 58.
2. Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, Prologue.
3. *Ibid.*, I, 13.

par l'appellation générale de « Présocratiques » aient eu accès à une littérature, à des documents produits par les Barbares. Il était encore moins possible d'imaginer le parcours sinueux des idées sur de longues distances, pendant des périodes non moins considérables et grâce aux supports les plus inattendus (transactions commerciales, ambassades, conflits, échanges d'objets, etc.). La représentation la plus simple et la plus naturelle qu'on pouvait se faire de ces rapports était celle d'un véritable enseignement mettant en scène des personnes physiques, des sages barbares transmettant oralement leur savoir à l'un de ces Grecs anciens qui n'avaient pas hésité à franchir le pas, à s'aventurer en des territoires inconnus. Il ne faut donc pas prendre au pied de la lettre les récits de ces enseignements. Leur seule valeur réside dans le témoignage ancien qu'ils constituent, celui de la similarité reconnue entre des croyances barbares et certaines idées philosophiques.

L'idée de relations directes entre Pythagore et les druides n'est pas tardive. Elle est transmise à travers deux traditions qui remontent toutes deux au ve siècle av. J.-C. Ces dernières sont contradictoires : la première considère que les druides ont été les maîtres de Pythagore alors que la seconde imagine l'inverse. La première, que nous avons déjà évoquée, fait de Pythagore l'élève de Zaratos l'Assyrien, des Gaulois et des Brahmanes. Comme Alexandre Polyhistor dit avoir trouvé ses informations dans l'« Aide mémoire pythagoricien » dont on s'accorde généralement à placer le manuscrit avant le IVe siècle [1], il est aisé de reconnaître le caractère ancien de la théorie. Il est à noter que celle-ci se serait donc formée au cours du siècle qui a suivi l'existence du philosophe, soit quelques décennies seulement après sa mort.

C'est très précisément à la même période que se forme la tradition concurrente, celle qui veut voir dans Pythagore le maître des druides. Elle nous est également transmise tardivement par Hippolyte, dit également « saint Hippolyte de Rome », théologien chrétien du IIe siècle. Voici ce qu'il écrit dans un passage un peu confus :

1. H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, I, Berlin, Weidmann, 1912, p. XLII ; A. Delatte, *La Vie de Pythagore, de Diogène Laërce*, Bruxelles, M. Lamertin, 1922, p. 226.

> Les druides chez les Celtes se sont appliqués avec un zèle particulier à la philosophie de Pythagore, le responsable de leur aspiration à cette philosophie étant Zalmoxis, d'origine thrace, et esclave de Pythagore. Après la mort de Pythagore, s'étant rendu là, il fut pour les druides à l'origine de leur pratique de la philosophie. Et les Celtes virent en ces derniers des interprètes des dieux et des prophètes parce qu'ils leur font des prédictions suivant la technique de Pythagore par la divination des cailloux et par celle des nombres. Nous ne passerons pas sous silence les moyens de cet art, depuis qu'ils ont entrepris d'introduire chez eux des écoles de philosophie. Par ailleurs, les druides utilisent aussi des pratiques magiques[1].

Pythagore apparaît comme un maître des druides, mais son enseignement n'est dispensé qu'indirectement, par l'intermédiaire d'un Thrace, Zalmoxis. L'hypothèse présente le plus grand intérêt, car dès le VIe siècle av. J.-C. les Grecs fréquentaient assidûment les Thraces et l'on sait que ces derniers et les Celtes se sont côtoyés sur les bords du Danube[2]. Ce qui nous permet de considérer cette légende comme ancienne est sa mention par Hérodote lui-même, qui la rappelle à propos de son évocation de la Thrace[3] et plus précisément de la croyance en l'immortalité que professaient ses habitants, les Gètes. Zalmoxis, esclave de Pythagore, étant devenu riche, après s'être initié au mode de vie des Ioniens, serait retourné dans son pays. Là, il aurait institué une frairie se réunissant dans une salle de réception où, au cours de banquets, il aurait enseigné à ses convives qu'il était immortel. Dans le même temps, il se faisait construire une demeure souterraine dans laquelle il finit par

1. Hippolyte, *Réfutation de toutes les hérésies*, I, 25.

2. Le texte d'Hippolyte a cependant, par son imprécision, suscité quelques interrogations. Quelle région désigne précisément le mot « là » (« *ekei* » en grec) dans la phrase « Pythagore s'étant rendu là » ? Certains pensent que le lieu d'initiation est la Thrace, d'autres y voient plutôt la Gaule, Nora K. Chadwick (*The Druids*, *op. cit.*, p. 59-60) propose d'y voir une région de Thrace occupée par les Celtes. Mais, en réalité, la question présente très peu d'intérêt, si l'on songe que ce colloque entre Zalmoxis et les druides n'a eu d'existence que mythique : comme celui entre Pythagore et les Thraces, il témoigne seulement de contacts d'idées.

3. Hérodote, *Histoires*, IV, 95.

disparaître pendant trois ans, le temps de convaincre ses concitoyens qu'il était effectivement immortel. Ce qu'ils crurent quand il reparut. Hérodote avoue ne pas savoir si l'histoire de la fausse résurrection de Zalmoxis est vraie ou fausse, mais il désavoue pour des raisons chronologiques la prétendue filiation entre le héros thrace et le penseur grec : selon lui, Zalmoxis, qui fait figure de demi-dieu, aurait vécu bien antérieurement à Pythagore. Strabon qui évoque [1], avec d'autres auteurs grecs, la figure de Zalmoxis, ne rapporte pas exactement cette anecdote, mais affirme également qu'il fut l'esclave de Pythagore et que l'influence pythagoricienne se révélait surtout dans son refus de la consommation des chairs animales, un interdit que professait le Thrace. Il tenait sa documentation de Poseidonios d'Apamée qui lui-même l'avait probablement tirée d'écrits pythagoriciens, une littérature qu'il fréquentait assidûment. Ni Hérodote ni Strabon ne mentionnent les Celtes, mais il n'y a à cela rien d'étonnant, leur sujet étant la Thrace. En revanche, nous verrons plus loin que Poseidonios d'Apamée faisait un rapprochement très net entre les activités intellectuelles des druides et celles des Pythagoriciens. S'il n'est pas sûr qu'il ait pu, lors de son séjour en Gaule, en mesurer toute la réalité, il est certain qu'il a tenté de le faire et que ses lectures philosophiques avaient dû être pour beaucoup dans son désir de connaître le pays où vivaient les druides.

La rencontre entre druides et Pythagoriciens

L'hypothèse d'un enseignement dispensé aux druides par Pythagore a paru absurde avant tout pour des questions de chronologie. Parce qu'il a été paré de légendes qui l'ont mué en une sorte de demi-dieu, Pythagore depuis l'Antiquité baigne dans un mystère qui mêle, de façon quasi inextricable, réalité et fiction. Cependant, on s'accorde aujourd'hui à situer sa naissance à Samos en Asie Mineure entre 590 et 558 av. J.-C. et sa mort aux environs de

1. Strabon, *Géographie*, 7, 3, 5, c 297-298.

494 av. J.-C.[1]. Il aurait donc prospéré au milieu du VIe siècle, une époque beaucoup plus ancienne que celle où on situait habituellement l'apogée des druides en Gaule, soit aux IIe et Ier siècles av. J.-C. Mais nous avons vu qu'il faut situer le développement du druidisme à une époque beaucoup plus haute, entre les VIe et IVe siècles. Cependant, l'anachronisme d'une rencontre physique entre le premier philosophe et ses émules gaulois demeure. Il est, en fait, exclu d'imaginer que des druides, se reconnaissant déjà comme tels, aient pu, même à la fin du VIe siècle, faire le voyage en Grande-Grèce, dans les environs de Crotone, pour y rencontrer leur maître. À cette époque, les Gaulois commençaient seulement à regarder avec envie les territoires de l'Italie du Nord. Ils ne les franchiraient qu'un siècle plus tard. Toute rencontre avec Pythagore lui-même est donc inimaginable. Il n'en est peut-être pas de même avec ses disciples, les Pythagoriciens qui ont conservé sa mémoire et son enseignement particulièrement vivants pendant au moins quatre siècles, jusqu'à leurs derniers représentants, ceux qu'on appelle les néo-Pythagoriciens, à l'époque de Poseidonios d'Apamée.

Pythagore, dès l'âge de dix-huit ans, entreprend sa formation intellectuelle auprès de sages grecs et phéniciens. Il se fait ensuite initier aux mystères de Tyr et à ceux d'Égypte, enfin séjourne douze ans à Babylone auprès des mages. De retour à Samos à cinquante-six ans, il en aurait été chassé par le tyran Polycrate. Il se réfugie ensuite en Grande-Grèce, à Crotone, où son enseignement, riche de prédications, lui gagne de nombreux fidèles. Il fonde alors une communauté dont les buts sont à la fois religieux et politiques. Pour entrer dans la secte pythagoricienne, les disciples doivent obéir à un rituel d'initiation. Ce n'est qu'après une période de formation de cinq ans, pendant lesquels ils l'écoutent sans jamais le voir, qu'ils ont enfin accès au maître. L'enseignement est marqué du sceau du secret, il ne doit pas être communiqué aux non-initiés.

1. Voir L. Brisson et A.-Ph. Segonds, « Introduction à Jamblique », *Vie de Pythagore*, Paris, Les Belles Lettres, « Collection des universités de France », 1996, p. XXXI.

Dans Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, trad. sous la dir. de M.-O. Goulet-Cazé, Paris, Livre de Poche, 1999, Luc Brisson (p. 922) propose des dates plus précises : 569-494 av. J.-C.

Pour parler devant ces derniers, ils utilisent entre eux des « symboles », des messages codés. Ces premiers Pythagoriciens parviennent à prendre le pouvoir politique dans plusieurs villes de Grande-Grèce. Mais rapidement la jalousie d'aristocrates, tels que Cylon de Crotone, envers les Pythagoriciens met fin à leur hégémonie politique. La plupart des disciples de Pythagore sont tués, les survivants se dispersent en Italie où ils fondent à nouveau des communautés, à Rhégion, à Tarente, à Élée. Parmi les Pythagoriciens de la deuxième génération, qui n'ont pu assister à l'enseignement du maître, se trouve Philolaos [1], grand scientifique, ami de Platon, qui est l'un des premiers à avoir écrit des ouvrages pythagoriciens [2] et qui aurait conservé les trois seuls ouvrages écrits par Pythagore lui-même, ceux que le même Platon aurait achetés à prix d'or pour les utiliser dans son célèbre *Timée* [3].

Si les contacts entre Celtes et Pythagore lui-même sont exclus, ceux avec des Pythagoriciens des deuxième et troisième générations sont envisageables. Dès le début du IVe siècle, Denys de Syracuse dit l'Ancien a établi des garnisons militaires sur les bords de la mer Adriatique [4] et celles-ci ont servi de bases de recrutement pour des mercenaires, notamment les Celtes [5]. À partir de 380 av. J.-C., la proportion de mercenaires barbares dans les armées de Denys excède celles des Grecs. Selon toute probabilité, des Celtes s'étaient installés depuis le Ve siècle sur les côtes de Vénétie et d'Istrie et gardèrent d'étroits contacts avec la Gaule transalpine. Ils facilitèrent peut-être les grandes invasions gauloises en Italie au début du IVe siècle. Celles-ci à nouveau permirent aux Gaulois de rencontrer Denys de Syracuse. En 387 av. J.-C., une partie des bandes celtiques qui avaient envahi l'Étrurie et le Latium descendirent

1. Philolaos de Crotone, 470 av. J.-C.-380 av. J.-C. d'après C. Huffman, *Philolaus of Croton*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993. Témoignages et écrits en français dans *Les Présocratiques* (sous la dir. de J.-P. Dumont), *op. cit.*, 1988, p. 488-513.

2. En fait, des entretiens de Pythagore lui-même, d'après Eusèbe, *Contre Hiéroclès*, p. 64, éd. Kayser, 380, 8.

3. Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, VIII, 85.

4. Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique*, XV, 13, 1.

5. L. Braccesi, *Grecità adriatica. Un capitolo della colonizzazione greca in Occidente*, Bologna, Pàtron, 1971.

jusqu'à l'extrémité méridionale de la péninsule, à Rhégion[1], une ville où les Pythagoriciens avaient laissé des souvenirs vivaces de leurs conceptions philosophiques, scientifiques et politiques. On est cependant tenté de penser que ces rencontres furent trop brèves et trop marquées par des préoccupations guerrières pour avoir pu permettre des échanges d'idées, même succincts. Mais on a peut-être tort.

Denys de Syracuse par son recrutement de mercenaires barbares ne cherchait pas seulement à augmenter ses effectifs guerriers, il voulait expérimenter grâce à eux d'autres techniques de combat[2] et la mise au point de nouvelles armes. Lors du siège de Corinthe, en 369 av. J.-C., les Lacédémoniens qui reçoivent l'aide de Denys peuvent admirer les performances équestres de ses mercenaires. Ils harcèlent l'ennemi à coups de javelots, descendent de cheval puis remontent sur lui d'un simple saut[3]. Ce sont précisément les techniques qui ont fait la réputation de la cavalerie gauloise dans toutes les grandes batailles des bords de la Méditerranée. Denys, pour mieux intégrer ces mercenaires, tout en leur conservant leurs spécialités guerrières, n'hésita pas, pour les équiper, à faire fabriquer dans son arsenal de Syracuse des copies exactes de chacune de leurs armes. Les Celtes ne furent donc pas utilisés comme de la simple « chair à canon » mais bien plutôt comme d'authentiques professionnels. Ce qu'ils gagnèrent à la pratique mercenaire dans les armées de Denys ne fut pas moins important que ce qu'ils apportèrent à ce dernier. Ils découvrirent la discipline des armées grecques et surtout l'usage de la monnaie, avec tout ce que pouvait produire sur leurs esprits les figures qui les ornaient, telles que la tête d'Apollon. Contrairement à une opinion courante, il est faux d'affirmer que les mercenaires gaulois ne rentraient jamais dans leur pays d'origine[4]. Si seulement un petit nombre de guerriers

1. Justin, *Histoire universelle extraite de Trogue Pompée*, XX, 5, 4.

2. S. Péré-Noguès, « Mercenaires et mercenariat d'Occident », *Pallas*, 51, 1999, p. 105-127.

3. Xénophon, *Helléniques*, VII, 1, 21.

4. Les Gaulois qui se battirent à Corinthe avaient été prêtés à Sparte par Denys qui leur avait payé cinq mois de solde d'avance. Grâce à Diodore de Sicile (*Bibliothèque historique*, XV, 70, 1), nous savons qu'une part non négligeable

survivaient à des combats toujours très meurtriers, leurs chefs qui avaient reçu une solde substantielle avaient tous les moyens de repartir chez eux. Des contrats moraux, rendus contraignants par les relations de parenté et les nécessités économiques de leurs cités d'origine, les obligeaient certainement à rapporter une partie de cette solde au pays.

Des croyances, des principes scientifiques, des objets emblématiques ont donc pu circuler de la Grande-Grèce et même de Grèce continentale en direction de la Gaule. Cependant, leur nombre fut certainement limité et un tel échange intellectuel ne put se développer régulièrement qu'à partir du milieu du IVe siècle. Il a pu alors donner matière à de réels échanges entre druides et Pythagoriciens. Mais la légende de l'enseignement des druides par Pythagore paraît avoir une origine quelque peu plus ancienne. Elle repose incontestablement sur la réputation que les deux groupes d'intellectuels avaient acquis dans leur propre société. Pour comprendre comment elle a pu se former, il est donc nécessaire de comparer les doctrines et les modes de vie qui leur étaient intimement associés.

Druidisme et pythagorisme

La comparaison entre druidisme et pythagorisme ne peut être réalisée systématiquement, car les exposés que l'on possède des deux doctrines ne répondent à aucune logique, n'obéissent à aucun plan d'ensemble. Il s'agit de catalogues désordonnés de croyances, de détails sur le mode de vie, de descriptions brèves du rôle social. Il arrive que les différents auteurs recopiant les exposés anciens se contredisent ou, par imprécision, paraissent le faire [1]. Enfin, l'usage des « symboles », signalés plus haut, par les Pythagoriciens – des

---

de ces troupes put rentrer en Sicile, après avoir reçu les honneurs de la part de leur employeur occasionnel, Sparte.

1. Ainsi à propos de l'interdiction chez Pythagore de consommer la viande animale.

sentences au caractère énigmatique – ne rend pas toujours claires les croyances qu'elles cachent et qui paraissent être demeurées elles-mêmes mystérieuses aux auteurs tardifs qui les ont retranscrites. On se contentera donc de noter les principales convergences entre les deux doctrines, puis d'en chercher les différences de fond.

Ce qui, dès l'Antiquité, a rendu légitime la comparaison entre druides et Pythagore, ce sont, à l'évidence, un certain nombre de croyances métaphysiques. Celle en la réincarnation ou en la métempsycose occupe la première place. Chez Pythagore et ses disciples, elle s'inscrit à l'intérieur d'un système philosophique complexe lié à la théorie des nombres. Résumons-en simplement quelques aspects. L'âme est immortelle parce qu'elle se meut elle-même. C'est ce mouvement perpétuel qui justifie la théorie de la métempsycose, un retour cyclique à la vie à travers différentes enveloppes corporelles. Pythagore prétendait lui-même connaître parfaitement ses vies antérieures [1] et se disait capable de découvrir celles de certains hommes qu'il rencontrait [2]. La croyance, partagée par les Orphiques, admise par Pythagore lui-même, mais différemment interprétée par ses disciples et surtout par les dernières générations de Pythagoriciens, avait en tout cas des vertus morales. Les Orphiques et Empédocle, en particulier, pensaient que l'âme pouvait un jour échapper au cycle des réincarnations. Pour cela il fallait qu'elle devienne pure, au cours d'une vie sans faute. Alors, comme le pensait Philolaos, l'âme allait vivre une « vie incorporelle dans le cosmos ». Pythagore, même si le témoignage de ses disciples ne conserve pas explicitement cette croyance en la sortie du cercle des incarnations, ne devait guère penser différemment. Une grande partie de son enseignement portait, en effet, sur la purification, un ensemble de pratiques, souvent ascétiques, devant permettre à l'âme de devenir plus pure et plus proche des dieux. L'ensemble

1. Porphyre, *Vie de Pythagore*, 26, trad. Éd. Des Places, Paris, Les Belles Lettres, « Collection des universités de France », 2003, p. 48 : « Par des preuves irrécusables, il démontrait qu'il réincarnait Euphorbe, fils de Panthoos. »

2. Jamblique, *Vie de Pythagore*, 143, *in* Al. Hasnaoui (dir.), *Pythagore, un dieu parmi les hommes*, Paris, Les Belles Lettres, 2002, p. 85 : « Et à Myllias de Crotone il fit se ressouvenir qu'il avait été Midas, fils de Gordios. » Porphyre, *Vie de Pythagore*, 26, trad. Éd. Des Places, *op. cit.* : « À beaucoup de ceux qui l'abordaient il rappelait la vie antérieure que leur âme avait jadis vécue. »

de ces croyances était donc marqué par deux considérations éthiques étroitement liées : l'âme peut devenir meilleure par une vie occupée à la recherche du bien, et le salut (la sortie du cycle des renaissances donnant droit à un séjour immortel) est promis à ceux dont l'âme sera devenue pure.

Ces idées reposaient sur la croyance répandue par les Orphiques selon laquelle l'âme est de nature divine et qu'elle est appelée à jouir d'une vie pure et libre, libérée des contraintes corporelles. Elles étaient relativement étrangères[1] aux plus anciennes conceptions grecques, celles que l'on peut voir illustrées par les poèmes d'Homère. Étaient-elles originaires de Grèce, devaient-elles tout à l'influence barbare ? Depuis un siècle et demi, historiens de la religion grecque et philologues se disputent sur leur origine topographique, sur la proportion de l'influence étrangère, mais tous s'accordent à reconnaître en elles ce qu'Erwin Rohde[2] a si bien qualifié, « une goutte de sang étranger courant dans les veines des Grecs ». Hérodote voulait y voir des croyances égyptiennes, mais il est vrai qu'il avait tendance à surestimer l'influence de cette civilisation sur celle des Grecs ; par ailleurs, on doute maintenant que les Égyptiens aient eu une claire conception de la métempsycose. D'autres ont voulu y voir une origine perse ou orientale. Récemment, le professeur Eric R. Dodds[3] a proposé une hypothèse plus séduisante et tenant mieux compte des recherches ethnographiques. D'après lui, l'orphisme serait une forme de chamanisme. Les Grecs, en effet, étaient entrés en contact en Scythie et peut-être en Thrace avec des peuplades qui étaient influencées par la culture des chamans, dont l'une des croyances principales est que l'âme est distincte du corps, qu'elle peut s'en évader pendant le sommeil ou au moment de la mort et que certains hommes disposant de pouvoirs particuliers peuvent l'accompagner, voire la guider.

1. P. Boyancé, *Le Culte des muses chez les philosophes grecs*, Paris, De Boccard, 1937, p. 2 : « La croyance en l'immortalité de l'âme n'a jamais été le centre, la pensée dominante d'une religion grecque. »

2. E. Rohde, « Die Religion der Griechen », 27 (*Kleine Schriften*, II, Tübingen et Leipzig, Mohr, 1901, p. 338).

3. E. R. Dodds, *Les Grecs et l'irrationnel*, trad. M. Gibson, Paris, Flammarion, « Champs philosophiques », 1997, chap. v : « Les chamans grecs et l'origine du puritanisme », p. 139-178.

La théorie de Dodds n'est pas seulement stimulante, elle s'accorde avec la croyance antique, que nous avons évoquée plus haut, qui voulait que Pythagore ait partagé son savoir non seulement avec les druides mais aussi avec les Thraces qui furent les premiers représentants de l'orphisme. Saint Hippolyte [1], reprenant l'œuvre d'Alexandre Polyhistor, rapporte, en effet, que Zalmoxis, esclave et élève de Pythagore, avait formé les druides et les Thraces. Cette légende, dont on a vu le caractère étiologique, n'avait d'autre but que d'expliquer aux Grecs que les théories sur l'individualité de l'âme, son caractère divin, son immortalité étaient partagées par trois grands groupes de sages, les Orphiques de Thrace, les druides de la Gaule et les Pythagoriciens [2]. Il ne s'agissait donc pas de doctrines largement répandues dans le monde antique et sur les bords de la Méditerranée.

En Gaule, précisément, ces théories avaient atteint, grâce aux recherches et à l'enseignement des druides, un développement qui n'avait pas grand-chose à envier à ce qu'il connut en Grèce. Des conceptions que les druides se faisaient de l'âme nous n'avons que peu de témoignages directs, puisqu'ils n'ont pas eux-mêmes laissé d'écrits et que de telles considérations n'ont guère passionné leurs observateurs étrangers. Poseidonios cependant avait noté deux caractères qui nous sont transmis par César (« les âmes ne périssent pas après la mort [3] ») et par Diodore de Sicile (« les âmes sont indestructibles [4] »). Autrement dit, elles étaient conçues comme immortelles. La croyance en la transmigration des âmes nous oblige à en déduire que, pour eux, l'âme était également dotée d'une motricité propre. La concevaient-ils explicitement comme de nature divine ? On ne saurait le dire, mais il est sûr qu'ils la pensaient perfectible et susceptible d'atteindre un état de pureté qui pouvait lui permettre de quitter le cycle des réincarnations et de gagner un séjour paradisiaque auprès des dieux célestes. Comme chez les Pythagoriciens, cette doctrine était dotée d'une formidable capacité à développer le sens éthique chez les fidèles. Les âmes

1. Hippolyte, *Réfutation de toutes les hérésies*, *op. cit.*, I, 2, 17.

2. E. Rohde, *Psyché, le culte de l'âme chez les Grecs et leur croyance en l'immortalité*, trad. A. Reymond, Paris, Payot, 1928, p. 373, n. 3.

3. César, *Guerre des Gaules*, VI, 14, 5.

4. Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique*, V, 28.

vertueuses étaient, en effet, appelées à gagner le ciel et à rejoindre les divinités qui l'habitent. Grâce à Lucain, nous savons que c'est le sort qui était réservé aux guerriers héroïques (« les âmes vaillantes de ceux qui périrent à la guerre sont conduites à un séjour immortel [1] »). Mais, certainement, le même destin était promis à ceux qui avaient une conduite irréprochable et honoraient les dieux, car le seul précepte druidique, à but purificatoire, qui soit conservé indique qu'« il faut honorer les dieux, ne pas faire le mal, s'exercer à la bravoure [2] ». Les Gaulois se faisaient également des idées très précises des différents mondes par où transitaient les âmes avant de pouvoir quitter leur enveloppe charnelle, mais sur ce point nous ne disposons pas d'indications équivalentes chez les Pythagoriciens.

Les druides liaient intimement immortalité de l'âme et fin du monde. Les deux conceptions, si l'on en croit Strabon, ne leur paraissaient pas incompatibles : « les âmes et l'univers sont indestructibles mais un jour le feu et l'eau prévaudront sur eux », écrit-il [3]. Cette échéance fatale était probablement, dans leur esprit, repoussée très loin dans le temps, au-delà même de ce qui est imaginable. Mais il est vraisemblable que cette destruction obéissait elle aussi à un mouvement cyclique, car il est remarquable que l'eau et le feu soient couramment considérés par les Présocratiques comme les éléments premiers de la matière. La naissance d'un nouveau monde, à partir de ces deux éléments, devait donc être envisagée. Les écrits sur Pythagore et son enseignement, ceux de Jamblique, de Porphyre et de Diogène Laërce, ne conservent pas la théorie du maître sur la destruction finale de l'univers. Mais l'un de ses disciples les plus fidèles (puisqu'on lui accordait le privilège d'avoir conservé les trois ouvrages que Pythagore aurait écrits), Philolaos, imaginait la fin du monde de deux façons : « Ou bien le feu tombe du ciel, ou bien l'eau tombe de la région lunaire, ce qui provoque un tourbillonnement de l'air. Ce sont d'ailleurs leurs exhalaisons qui alimentent le monde [4]. » Les deux écoles de

1. Lucain, *La Guerre civile* ou *La Pharsale*, I, v. 447-448.

2. Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, I, 6.

3. Strabon, *Géographie*, IV, 4, 4, c 197.

4. Philolaos, fr. A XVIII Diels, in *Les Présocratiques*, *op. cit.* Cité par Aetius, *Opinions*, II, 5, 3.

pensée, Pythagoriciens et druides, avaient donc développé, plus que sur tout autre objet, les recherches sur la nature profonde de l'univers, c'est-à-dire sur ses composants premiers. Dans les deux cas, on ne dispose pas d'exposé raisonné des résultats auxquels ils étaient parvenus. Ce sont les disciples de Pythagore, et précisément une personnalité telle que Philolaos, qui étaient allés le plus loin en ce domaine. Ce dernier avait accompli une révolution pré-copernicienne en établissant que la terre tournait sur elle-même et, avec les autres planètes (dans lesquelles il intégrait malheureusement le soleil), se mouvait autour d'un feu central. Les druides étaient également parvenus à des résultats tout aussi remarquables et utilisables dans la pratique, comme le prouvent les calendriers extrêmement savants qu'ils avaient établis et qui étaient basés sur d'incroyables connaissances astronomiques. Leurs recherches touchaient tous les domaines de la nature, ce que les Grecs appellent *physiologia*, précisément le mot qu'emploie Cicéron[1] pour décrire le savoir du druide Diviciac, qui lui avait déclaré connaître « les raisons des phénomènes naturels[2] ».

L'une des singularités de l'enseignement et de la vie même de Pythagore réside dans l'harmonie qu'il parvint à établir entre une sagesse où l'esprit scientifique est partout en germe et le respect pour des dieux ancestraux aux caractères et aux mœurs archaïques voire immoraux. « Pythagore regardait comme extrêmement utile pour l'établissement de la justice le pouvoir des dieux [...]. Croire à propos du divin qu'il existe et qu'il est ainsi disposé à l'égard du genre humain, qu'il le surveille attentivement et ne se désintéresse pas de lui, les Pythagoriciens, l'ayant appris de Pythagore, regardaient cela comme étant utile », écrit Jamblique[3]. À l'évidence, ces philosophes posaient sur les dieux hérités d'Homère et d'Hésiode un regard critique mais le taisaient et préféraient « utiliser » leur pouvoir sur les hommes ; on pourrait même dire qu'ils détournaient la puissance divine pour en faire la caution des nouvelles institutions politiques[4]

1. Cicéron, *De la divination*, I, 41, 90.
2. « *naturae rationem, quam physiologiam Graeci appellant* ».
3. Jamblique, *Vie de Pythagore*, 174.
4. *Ibid.* : « C'est en commençant à partir du pouvoir des dieux qu'il a institué la constitution et les lois, la justice et les actes justes. »

qu'ils plaçaient sous son égide. Ils avaient bien compris qu'il était inutile voire dangereux de détourner le peuple des dieux simples en lesquels ils croyaient et qui les rassuraient, qu'il était plus habile d'en faire des alliés. Au point même de parfois les concurrencer. Pythagore avait laissé se développer une rumeur selon laquelle il était l'incarnation d'Apollon Hyperboréen[1]. Après sa mort, sa maison de Métaponte fut même transformée en temple.

Face à leurs dieux, les druides adoptent un comportement tout à fait similaire. Ces dieux ont des personnalités plus terribles encore que celles des divinités grecques, ils ont soif de sacrifices, de guerre et de toutes formes de violence. Ils sont l'antithèse des valeurs dispensées par les druides, amour du bien, respect de l'autre, exaltation de la vertu. La perception qu'en ont les peuples gaulois est confuse : chaque peuple a les siens, souvent hérités d'une lointaine préhistoire. Nombreux, confondus avec les héros et les esprits naturels, on les voit resurgir juste après la conquête romaine de la Gaule : dieux à figure d'animaux, déesses mères issues des temps les plus anciens. Les druides auraient pu vouloir les réformer ou les remplacer par des divinités plus civilisées, ne garder peut-être que les quelques dieux grecs qui avaient réussi à s'installer en Gaule. Il n'en fut rien. Comme Pythagore l'avait recommandé aux habitants de Grande-Grèce, ils préconisent avant tout aux Gaulois de les respecter. Ce qui ne veut pas dire qu'ils demeurent impuissants et inactifs envers ces divinités rebelles. Le célèbre panthéon gaulois que César[2] décrit dans son livre VI de la *Guerre des Gaules*, si surprenant pour les historiens de la religion qui s'étonnent d'y reconnaître une organisation fonctionnelle assez similaire à celle du panthéon romain, n'est pas celui que le plus humble habitant de la Gaule aurait pu communiquer à un voyageur grec. Il a été mûrement repensé et réorganisé par ceux mêmes qui prétendaient parler la langue des dieux, les druides. Et l'on doit croire que c'est assurément un druide qui en a fait la description précise soit à Poseidonios d'Apamée, soit à un auteur plus ancien dans l'ouvrage duquel ce dernier aurait pu la puiser. Les druides se vantaient, en effet, d'être quasi les égaux des dieux : ils comprenaient leur langue, ils

1. *Ibid.*, 140.
2. César, *Guerre des Gaules*, VI, 17, 1 et 2.

interprétaient[1] leur volonté. Ils présidaient aux sacrifices et aux principales cérémonies religieuses, comme s'ils se situaient au-dessus du vulgaire commerce que les hommes entretenaient avec leurs dieux. Nous verrons plus bas qu'ils transformèrent plus qu'ils ne réformèrent les pratiques religieuses, promouvant le sacrifice animal afin qu'il remplaçât toute forme de sacrifice humain, et surtout utilisant le pouvoir formidable des transactions sacrificielles. Diodore écrit naïvement : « Les druides pensent que c'est seulement par eux que les bienfaits doivent être demandés aux dieux[2]. » A-t-il mal lu ce qu'en disait sa source, Poseidonios ? Ou se met-il à la place du Gaulois, simple fidèle ? Il eût mieux valu qu'il écrivît : les druides persuadent les Gaulois que toute demande aux dieux doit se faire par leur intermédiaire. Autrement dit – et c'est bien ce que confirme César[3] –, ce sont les druides qui décident quels hommes ont le droit de faire des vœux, d'offrir des dons, d'organiser un sacrifice. On imagine la puissance que pouvait leur octroyer cette faculté d'accorder ou non la simple communication matérielle avec le divin.

Aux dieux imaginés comme des personnes, voire des hommes, les Pythagoriciens préfèrent les nombres, expression la plus pure du divin, à la fois vecteur de son message adressé aux hommes et explication de l'univers dans sa totalité. Nous n'avons aucun témoignage assuré qui indique que Pythagore ait lutté directement contre l'iconolâtrie. Cependant, l'interdiction qu'il faisait à ses disciples de porter des figures divines sur les anneaux qu'ils avaient au doigt semble bien refléter une forme de lutte contre l'anthropomorphisme religieux. C'est à nouveau un point très important sur lesquels les druides paraissent suivre les Pythagoriciens. Pendant tout le temps où leur pouvoir spirituel règne sur la Gaule, du Ve au Ier siècle av. J.-C., les images divines qui avaient paru devoir s'épanouir avec la naissance de la sculpture hallstattienne sont absentes de tous les supports où elles auraient pu paraître, figuration statuaire, bijoux, monnaies, céramiques. Les seules représentations anthropo-

1. *Ibid.*, VI, 13 : « *religiones interpretantur* », et Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique*, V, 31.

2. Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique*, V, 31.

3. César, *Guerre des Gaules*, VI, 13 : « *sacrificiis interdicunt* ».

morphiques ou zoomorphiques que nous connaissons pour cette époque se dissimulent dans des décors abstraits d'où elles ne font signe que pour mieux nous indiquer où il faut chercher ce qu'elles évoquent, derrière la matière, dans un domaine qui n'est accessible qu'à l'esprit et où l'art est un bon guide. Or, c'est précisément aux ve et ive siècles, aussi bien en Grèce continentale que dans la péninsule italique, que la représentation sous forme humaine des divinités se généralise et acquiert ses lettres de noblesse : des modèles pour les Étrusques, déclinés par les artistes hellénistiques, enfin copiés par l'art romain.

Adeptes de Pythagore et druides durent alors aux yeux des autres hommes faire figure de censeurs rétrogrades et leur entreprise aurait été irrémédiablement vouée à l'échec s'ils n'avaient proposé pour la remplacer une autre forme de représentation, l'abstraction mathématique. Parce qu'elle se révélait apte à résoudre les problèmes les plus complexes pour l'entendement humain (la course des astres, l'établissement de calendrier, les notations musicales entre autres), elle fascina les esprits les plus éclairés et en fit les disciples de ces deux mouvements de pensée. Mais c'est dans le domaine de l'art que l'utilisation des nombres et de la géométrie savante fut la plus remarquable. Dès le milieu du ve siècle, en Gaule et dans les régions limitrophes apparaissent en nombre des pièces décorées qui témoignent d'un travail préalable de dessin époustouflant, généralement exécuté à l'aide du compas[1]. Sur des pièces de harnachement en bronze (phalères, plaques de harnais, etc.) de quelques centimètres de diamètre, ce sont des dizaines de cercles qui ont été tracés afin de délimiter les zones à découper pour créer un motif en réserve. L'analyse de ces décors où la complexité de la construction géométrique n'a d'égale que la virtuosité de l'artisan qui l'a mise en œuvre nécessite aujourd'hui l'utilisation de l'outil informatique[2]. À l'évidence, de telles pièces sont le

1. L'étude la plus complète sur ces objets : M. Lenerz-De Wilde, *Zirkelornamentik in der Kunst der Latènezeit*, Munich, Beck, 1977. Voir aussi L. Pauli, « Vergessene Anfänge der Forschungen zur keltischen Zirkelornamentik », *Germania*, 64, 1986, p. 145 *sq*.

2. L. Bacault et J.-L. Flouest, « Schémas de construction des décors au compas des phalères laténiens de Champagne », *Décors, images et signes de l'âge du fer*

produit d'une étroite collaboration entre des experts en géométrie et de véritables orfèvres. Elles répondaient à un besoin spécifique, justifiant une telle dépense d'énergie, et qui n'avait rien à voir avec une simple mode. Apparus tout d'abord dans le foyer champenois, ces décors se diffuseront en effet largement dans le monde celtique, d'où ils ne disparaîtront jamais, comme si le style plastique du IIIe siècle et celui, réaliste, des IIe-Ier siècles n'avaient aucune prise sur lui.

L'utilisation des nombres fut aussi étendue aux domaines les plus divers, aux recherches les plus conjecturales ainsi que, rapidement, aux activités les plus matérielles, telles que le commerce et la politique. La religion qui a pourtant besoin d'une matérialisation assez primaire quand elle s'adresse aux plus incultes n'échappa pas non plus à l'emprise des nombres. Druides [1] et Pythagoriciens les utilisèrent pareillement dans la divination [2], pratique religieuse la plus productrice de pouvoir, un pouvoir qui désormais n'appartiendrait plus qu'à des savants.

Ammien Marcellin, compilateur de Timagène, est, dans l'Antiquité, l'un des auteurs qui ont le plus accrédité la parenté des druides et de Pythagore. « Les druides, supérieurs sur le plan de l'intelligence et, comme le veut la doctrine de Pythagore, étroitement liés en confréries communautaires, se sont élevés par leurs recherches dans les domaines les plus obscurs et les plus profonds et, dédaignant la réalité humaine, ils proclamèrent que les âmes sont immortelles », écrit-il [3]. Ces lignes ont fait couler beaucoup d'encre de la part des celtisants des XIXe et XXe siècles, mais pas dans la direction qu'on attendrait aujourd'hui. La comparaison avec Pythagore, pour des raisons qui restent mystérieuses, est passée totalement inaperçue ; en revanche, les druides ont été comparés à des moines vivant à l'écart de la communauté humaine. Cette

européen, 24e sup. de la *Revue Archéologique du Centre de la France*, Tours, 2003, p. 145-170.

1. Voir J.-L. Brunaux, *Les Religions gauloises*, Paris, Errance, 2000, p. 180-181.

2. Hippolyte, *Réfutation de toutes les hérésies*, I, 25 : « [les druides] font des prédictions suivant la technique de Pythagore par la divination des cailloux et par celle des nombres. »

3. Ammien Marcellin, *Histoire*, XV, 9, 8.

interprétation du mode de vie des druides en termes monacaux témoigne cependant d'une double ignorance. C'est tout d'abord celle des textes majeurs sur les druides, notamment celui de Cicéron donnant son identité au seul druide connu par l'histoire, Diviciac, sénateur, homme politique et allié de César. Ce texte, comme ceux de César et de Strabon qui précisent le rôle des druides dans le fonctionnement de la justice, de l'éducation et dans la législation, permet d'écarter la représentation de druides coupés du monde et seulement occupés à leurs recherches. L'autre ignorance concerne le mode de vie de Pythagore et de ses disciples. Comme les druides, ils éprouvaient le plus grand intérêt pour la vie sociale et politique et cherchaient à en améliorer les institutions. La vie communautaire qu'ils pratiquaient ne concernait donc, selon toute vraisemblance, que les cycles d'enseignement.

L'insertion des membres des deux sectes dans la vie séculière les obligeait à se distinguer du commun des mortels. Leur apparence physique et vestimentaire y contribuait. Ils soignaient leur corps afin qu'il restât pur et sobre. Druides et Pythagoriciens étaient vêtus de vêtements blancs et immaculés. L'effet sur la population devait être considérable, sur les Gaulois surtout qui raffolaient de tissus bariolés et colorés, au point d'en être criards. La prédilection pour l'or était également partagée par les deux groupes. Ce métal était censé être pur, permettant le contact avec les choses divines[1], et avoir des vertus purificatrices[2]. Enfin, la cohabitation avec les non-initiés nécessitait une protection du savoir, au prix des plus grands efforts. Le secret sur les croyances et le contenu des réunions était la règle de base dans les deux écoles de pensée, avec les conséquences que l'on imagine. L'enseignement se faisait dans des lieux interdits aux autres hommes[3] et après une série d'épreuves permettant de sonder les convictions des nouveaux venus. L'écriture était prohibée[4], de façon à ce qu'aucun écrit ne tombât aux mains d'un profane. On s'en remettait entièrement à la mémoire[5], qui ne laisse

1. Pour les Gaulois, Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, XVI, 95.
2. Jamblique, *Vie de Pythagore*, 153.
3. Pour les druides, Pomponius Mela, *Chorographie*, III, 2, 18.
4. Pour les druides, César, *Guerre des Gaules*, VI, 14, 3.
5. *Ibid.*, VI, 14, 4.

de trace que dans les esprits. Enfin, les conversations entre adeptes en milieu ouvert (dans les assemblées, dans la rue) étaient codées : druides et Pythagoriciens parlaient par énigmes [1].

L'aspect probablement le plus remarquable du druidisme, qui le distingue des religions antiques, est l'engagement de ses représentants dans la vie sociale et politique. En Grèce et à Rome, l'exercice du pouvoir est nettement séparé de la pratique religieuse, même si certains sacerdoces sont réservés à des magistrats. Les deux activités demeurent autonomes, la religion conservant pieusement ses archaïsmes comme pour mieux favoriser l'émancipation du politique. Les druides, au contraire, ne se situent ni dans un camp ni dans l'autre, mais au-dessus d'eux. Ils valident les cérémonies religieuses et en réglementent l'accès aux citoyens. Dans le même temps, ils ont le monopole de l'éducation de ceux qui sont appelés à obtenir le pouvoir politique et disent le droit, là où la justice habituelle est défaillante. Le savoir et les pratiques intellectuelles dont ils se réservent strictement l'usage leur permettent de mettre au point la constitution des États, d'en conserver la mémoire et de l'amender, au besoin. Ce sont eux aussi qui valident l'obtention des magistratures suprêmes [2]. L'exemple du druide Diviciac montre qu'ils s'autorisent la participation directe aux affaires de la cité ; cependant, aucune fonction ni magistrature ne leur est spécialement réservée. Leur domaine de prédilection en politique paraît être la réflexion sur les constitutions et les rapports entre les différents États gaulois. Les assises annuelles au pays des Carnutes ont pour but politique principal l'examen des questions internationales [3]. Cette position particulière des druides est très exactement celle qu'occupent les Pythagoriciens en Grande-Grèce : leur sagesse les situe à mi-chemin entre religion et politique, il serait plus juste de dire qu'elle les place, comme les druides, au-dessus de ces deux pratiques sociales, suffisamment haut pour en neutraliser les effets pervers, mais pas au point qu'ils s'interdisent toute action sur elles.

1. Chez les Pythagoriciens, il s'agissait des « symboles », des formules au sens caché. Pour les druides, Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, I, 6.

2. César, *Guerre des Gaules*, VII, 23, 4.

3. *Ibid.*, VI, 13, 10-11.

Pythagore, comme les druides, aurait donné des constitutions et des lois aux villes de Grande-Grèce et aurait fait disparaître les discordes entre elles[1].

Face à ces convergences, y a-t-il entre les deux corps de doctrines des différences fondamentales ? Les différences culturelles sont importantes. Les Pythagoriciens, dont nombre d'entre eux, issus de Ionie, s'étaient installés dans l'extrême sud de la péninsule italique, demeurent des Grecs. Les druides, tout attirés qu'ils sont par la culture hellénique, sont avant tout des Celtes. Les uns et les autres montrent cependant une attirance étonnante pour les cultures étrangères, accueillent les dieux de leurs voisins, adoptent des croyances qui paraissent très éloignées de celles de leurs congénères. La seule opposition marquante s'exprime sur les plans sacrificiel et alimentaire. Pythagore professait l'interdiction de la consommation de nourritures animales, il préconisait de ne pas sacrifier d'animaux aux dieux, tout au moins de ne pas tuer les animaux dotés d'une âme pour la raison évidente que cette dernière pourrait auparavant avoir appartenu à un homme ou serait susceptible de redevenir humaine[2]. Il ne semble pas que les druides aient diffusé de telles idées. Pour eux, les âmes n'investissaient que des corps humains et il leur était déjà suffisamment difficile de réduire l'usage du sacrifice humain pour ne pas être tentés de faire disparaître le sacrifice animal. La différence paraît philosophiquement fondamentale : Pythagore professait le respect de toute forme de vie, tandis que les druides, au dire de César[3], imaginaient que la vie d'un homme pouvait être « rachetée » par la vie d'un autre homme. Cependant, les propos de Jamblique sur le refus par Pythagore du sacrifice animal comme ceux de César sur le sacrifice humain sont certainement trop catégoriques, voire quelque peu caricaturaux. Pythagore tentait d'imposer le végétarisme, les druides s'efforçaient de réduire une pratique du sacrifice humain qui avait été auparavant quasi généralisée. Ce qui séparait surtout les seconds du premier, c'est le retard que l'on constate à tous les niveaux entre

1. Jamblique, *Vie de Pythagore*, 28-34.

2. *Ibid.*, 106-108.

3. César, *Guerre des Gaules*, VI, 16, 3 : « *pro vita hominis nisi hominis vita reddatur* ».

la civilisation celtique et celle des Grecs puis des Romains, un retard de deux ou trois siècles. La comparaison antique entre pythagorisme et druidisme n'était donc ni fortuite ni injustifiée.

Les bardes et l'orphisme

Les auteurs antiques, s'ils avaient mieux connus les uns et les autres, auraient pu tout aussi bien comparer les Orphiques et les bardes. Cette comparaison, également justifiée, est d'ailleurs liée à la précédente : les Orphiques sont parfois censés avoir donné naissance aux Pythagoriciens et l'on peut se demander dans quelle mesure les bardes n'ont pas produit les druides. Sur l'orphisme en général les connaissances sont fragmentaires, confuses et font toujours l'objet de débats passionnés. On s'accorde à situer l'origine des doctrines orphiques en Grèce aux VIIe et VIe siècles. Orphée, on le sait, est un chanteur mythique qui ne semble connu ni d'Homère ni d'Hésiode ; il apparaît pour la première fois au VIe siècle dans un poème d'Ibykos[1]. Orphée envoûtait les animaux au son de sa lyre et descendit dans l'Hadès pour en ramener sa femme, Eurydice. L'orphisme est un courant religieux qui voit dans Orphée un prophète et dans des livres dits « d'Orphée » de véritables textes sacrés. La doctrine comprend plusieurs éléments, une théogonie où Dionysos-Zagreus joue un rôle important, un panthéon très nombreux dans lequel le même Dionysos fait figure de divinité principale, enfin une théorie sur l'âme. Les Orphiques, c'est-à-dire les membres des sectes qui croyaient en Orphée, sont les premiers, semble-t-il, à croire en la nature divine de l'âme. Cette dernière a été créée par les dieux, elle vit au ciel, mais après une faute (une sorte de péché originel) elle est condamnée à la vie terrestre où elle est emprisonnée dans un corps, comme dans un tombeau[2]. Elle

1. W. K. C. Guthrie, *Orphée et la religion grecque*, trad. S. M. Guillemin, Paris, Payot, 1956, p. 11.

2. La célèbre formule *sôma sêma* (« corps égale tombeau »), dans Platon, *Cratyle*, 400 c.

reste immortelle cependant et passe d'un corps à l'autre (ceux des animaux également) par des réincarnations successives. Elle peut être purifiée par des pratiques ascétiques, l'abstention de nourriture animale et l'initiation. Une fois purifiée, elle gagne le ciel auprès des dieux. La sortie du cycle des réincarnations terrestres n'est donc possible qu'aux initiés et avec l'aide de conseils donnés à l'âme du mort pour l'aider à parcourir le voyage d'outre-tombe.

On voit bien l'influence qu'a pu exercer la doctrine orphique sur Pythagore et ses disciples. La conception de l'âme, de la métempsycose, des purifications nécessaires, l'initiation se trouvent dans les deux corps de doctrines sous des formes quasi inchangées. Cependant, des différences de taille opposent leurs adeptes. Les Pythagoriciens ne cultivent pas la poésie cosmogonique et théogonique et ne s'y réfèrent d'ailleurs jamais. De leur côté, les Orphiques ne se sont jamais intéressés aux mathématiques, à la recherche astronomique ou à toute autre pratique scientifique. Ils n'éprouvent non plus aucun intérêt pour la vie politique, tout au contraire beaucoup de sectes orphiques se coupent du monde. La tradition voyait en Orphée un chantre inspiré, un voyant, un médecin versé dans la magie et un prêtre purificateur. Aussi les Orphiques n'ont-ils développé leurs activités que dans ces quatre domaines et nullement dans les autres.

Orphée, aux yeux des Grecs, passait pour avoir une origine thrace. La mythologie, comme toujours, témoigne de cette croyance : elle en fait le fils du roi thrace Œagre et de la muse Calliope. Il est aussi le descendant d'Apollon. C'est assez dire qu'on le considérait plus comme un homme du Nord, héritier des lointains Hyperboréens et des Scythes, que comme un pur Hellène. On a disputé longtemps sur la nationalité de ses premiers adeptes en Grèce. Étaient-ce des Thraces, tels que ceux qui avaient introduit en terre grecque, au Pirée et peut-être à Athènes, le culte des divinités étrangères comme Bendis[1] ? La question est secondaire : la croyance en Orphée et les sectes qui se réclamaient de lui ont pu être le fait de Grecs qui voyageaient et commerçaient en Thrace, sur les rives du Pont-Euxin et en mer Noire. Des idées aussi fortes que la croyance en l'immortalité de l'âme pouvaient rapidement se transmettre de

1. Platon, *La République*, I, 327 a.

bouche à oreille, sans perdre beaucoup de leur substance. Récemment, les historiens de la religion grecque ont confirmé avec des arguments ethnographiques cette influence nord-orientale. Le professeur Eric R. Dodds[1] plus particulièrement a montré l'étroite parenté qui existe entre le chamanisme et la figure d'Orphée : « Comme certains chamans légendaires de Sibérie, il (Orphée) peut, par sa musique, convoquer les bêtes et les oiseaux pour se faire entendre. Comme les chamans partout, il visite les Enfers, et le motif de sa visite est un but fort commun chez les chamans – le recouvrement d'une âme volée... » Il rapproche également la légende selon laquelle, après la mort d'Orphée, sa tête continuait à rendre des oracles[2], des têtes mantiques des religions nordiques[3]. Ces comparaisons permettent à l'auteur de conclure : « Orphée est un personnage thrace dans le genre de Zalmoxis – un chaman mythique ou un prototype de chaman. »

Le parallèle avec les bardes gaulois s'impose donc, si on oublie l'image mythique que le temps en a forgé et dont l'illustration la plus spontanée pour bon nombre de lecteurs est désormais celle d'un des héros secondaires de la bande dessinée *Astérix*, un trouvère ennuyeux s'évertuant à accompagner la moindre festivité de ses mélodies dissonantes. Revenons-en aux seules descriptions qui possèdent une part de réalité, celles que l'on trouve sous la plume de Diodore de Sicile et de Strabon qui ne font une fois de plus que réutiliser les textes de Poseidonios. La version la plus détaillée et la plus proche de l'original est celle de Diodore :

> Il y a chez eux des poètes lyriques qu'ils appellent « bardes ». Ces derniers avec des instruments semblables à des lyres évoquent ceux qu'ils louangent ainsi que ceux qu'ils raillent [...]. Non seulement en temps de paix, mais surtout pendant les guerres, ils se laissent convaincre par les chants des poètes, non seulement les amis mais aussi les ennemis. Souvent dans les batailles rangées, alors que les troupes s'approchent l'une de l'autre, épées levées et lances jetées

1. E. R. Dodds, *Les Grecs et l'irrationnel*, *op. cit.*, p. 151.
2. W. K. C. Guthrie, *Orphée et la religion grecque*, *op. cit.*, p. 47.
3. E. R. Dodds (*Les Grecs et l'irrationnel*, *op. cit.*) cite la tête mantique de Mimir dans *Ynglinga Saga*, chap. IV et VII et les « têtes parlantes » dans les légendes irlandaises.

en avant, ces poètes se placent entre elles et les font cesser, comme on calme quelque bête fauve. Ainsi, même chez les Barbares les plus sauvages, la passion recule devant la sagesse et Arès respecte les Muses [1].

Il est évident – et les derniers mots [2] le disent clairement – que Poseidonios comparait déjà les bardes aux poètes orphiques ou à Orphée lui-même. Le sens du texte que reproduit Diodore est très fort. Les bardes sont assimilés ni plus ni moins à des enchanteurs. Le pouvoir qui leur est attribué, celui d'arrêter des belligérants, ne peut être seulement une clause de style, il est l'exemple le plus frappant de la puissance de la musique harmonique sur des hommes qui ne pratiquaient que les chants guerriers et la production de sons rauques, à l'aide de carnyx et de trompettes faites de cornes de bovidés. Il est probable que Poseidonios avait quelque arrière-pensée lorsqu'il établissait avec autant d'assurance des correspondances entre les faits gaulois et leurs supposés homologues grecs. Quoi qu'il en soit, l'usage continuel de la lyre et le pouvoir de calmer grâce à ses sonorités hommes et bêtes pouvaient apparaître pour n'importe quel Grec comme les marques d'Orphée.

Un autre témoignage antique sur les bardes, issu d'une autre source que notre habituel cicérone en terre gauloise, confirme non seulement la comparaison mais lui apporte des matériaux nouveaux qui sont aussi des arguments forts pour la théorie de Dodds [3], évoquée plus haut, celle de l'influence du chamanisme nord-oriental. Le poète latin Lucain, qui a déjà été évoqué, a laissé un long poème qui raconte la guerre civile sous la forme d'une épopée aux couleurs violentes, mais néanmoins riche de détails géographiques et ethnographiques, censés lui donner un plus grand réalisme. C'est ainsi que surgit l'image des bardes au cœur d'une

1. Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique*, V, 31.

2. « Arès respecte les Muses » est assurément une formule de Poseidonios lui-même, celle d'un philosophe, d'un néo-pythagoricien qui place au premier plan l'harmonie de l'univers, précisément incarnée par la musique. Sur ce sujet, P. Boyancé, *Le Culte des muses chez les philosophes grecs*, *op. cit*.

3. Le professeur E. R. Dodds a oublié la civilisation celtique quand il a évoqué l'influence des croyances issues du monde altaïque sur les civilisations méditerranéennes.

longue description des peuples gaulois dont César vient de rappeler les légions. « Vous aussi, poètes dont les éloges conduisent à l'immortalité les âmes des braves enlevées par la guerre, vous avez semé sans crainte de nombreux chants, ô bardes [...][1]. » Ainsi s'impose une troisième fonction des bardes, celle d'accompagner l'âme du mort dans un voyage outre-tombe qui lui fait quitter le cycle des réincarnations et gagner le ciel auprès des divinités. Pour que l'âme connaisse enfin ce sort auquel elle aspire depuis des générations, il faut que l'homme qu'elle habitait soit mort à la guerre. Mais cette condition ne paraît pas suffisante, il faut encore qu'un barde fasse son éloge, reconnaissant ainsi solennellement ses vertus, puis qu'au son de sa lyre il aide l'âme dans son voyage. De telles pratiques sont habituelles aux civilisations de l'Asie septentrionale où règne le chamanisme. Le chaman joue alors le rôle de psychopompe[2]. Nos connaissances sur les Thraces antiques, trop pauvres, ne permettent malheureusement pas de savoir s'ils partageaient ces pratiques. Nous savons en tout cas que les Scythes, leurs voisins immédiats, étaient très marqués par cette culture. Les témoignages d'Hérodote[3] sont très éclairants à cet égard[4].

On l'a dit plus haut, comme les Pythagoriciens avec les Orphiques, les druides entretiennent avec les bardes des relations marquées par des influences réciproques. Les druides ne sont pas seuls à bénéficier d'un contact privilégié avec les dieux : s'ils peuvent interpréter leur volonté et intercéder auprès d'eux, les bardes, de leur côté, ont le pouvoir de faire descendre parmi les hommes la langue naturelle des dieux qu'est la musique. Il semble que les premiers aient les capacités intellectuelles de comprendre les dieux et de traduire leurs messages aux hommes, alors que les seconds auraient seulement le don inné de reproduire une langue dont les seules sonorités agissent comme un charme. Cette différence, les Grecs l'expriment à l'aide de deux termes fonctionnels : les uns sont des philosophes,

1. Lucain, *La Guerre civile* ou *La Pharsale*, I, v. 447-449.

2. M. Eliade, *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris, Payot, 2e éd., 1968, p. 171 *sq*.

3. Hérodote, *Histoires*, IV, 71 *sq*.

4. K. Meuli, « Scythica », *Hermès*, vol. 70, 1935, p. 121-176.

les autres des poètes. On est tenté d'accorder aux seconds l'antériorité sur les premiers. La pratique a dû précéder l'analyse.

Une origine commune ?

Ce détour par les Orphiques et les bardes nous invite à reprendre la question des origines. Il permet surtout de le faire avec beaucoup plus de recul, en nous faisant, entre autres, échapper à l'explication simpliste des Anciens qui n'analysaient les influences étrangères qu'en termes d'enseignement. Nous avons vu, pour des raisons de chronologie[1], qu'il n'était d'ailleurs pas envisageable d'imaginer une influence directe quelconque des Pythagoriciens sur les druides. Les Gaulois n'ont pu rencontrer Pythagore en personne et ses disciples en Italie à la fin du VIe ou au début du Ve siècle. Quant aux contacts physiques avec des Pythagoriciens des deuxième et troisième générations, s'ils ont pu matériellement se produire, ils seraient intervenus trop tard, en une période où les druides avaient déjà commencé à s'imposer en Gaule.

Il demeure l'hypothèse d'une influence indirecte, par un ou des intermédiaires suffisamment liés aux deux parties en question, les Gaulois d'une part, les Grecs de Grande-Grèce de l'autre. Massalia par sa position géographique, comme à mi-chemin entre ces deux mondes, a pu jouer ce rôle clef[2], d'autant que son activité commerciale a suscité très tôt une influence culturelle et politique forte sur les Celtes, particulièrement ceux de la Gaule centrale. Probablement donc la colonie phocéenne, plus que toute autre, avait-elle la capacité de s'adresser aux Gaulois, de leur transmettre un message aussi encourageant que celui de l'immortalité de l'âme. Mais elle,

1. Salomon Reinach avait déjà, en son temps, réfuté l'idée d'une filiation pédagogique entre Pythagore et les druides, mais notait tout l'intérêt de cette théorie antique. S. Reinach, « L'art plastique en Gaule et le druidisme », *Revue celtique*, 1892, p. 189-199.

2. C'est la conclusion, plus suggérée que formelle, à laquelle N. K. Chadwick aboutit, dans *The Druids*, *op. cit.*, p. 102.

aussi fermée dans ses remparts que dans ses traditions archaïques [1], était-elle en mesure de le recevoir ? Cela est moins sûr.

Les Massaliotes n'avaient, semble-t-il, qu'une ouverture d'esprit toute relative [2]. Contrairement à la plupart des autres colonies grecques, celles installées sur les bords de la mer Noire mais aussi celles d'Italie, Marseille ne s'intéressa que tardivement aux peuples sur le territoire desquels elle s'était installée. Leur religion, leurs croyances et leurs mœurs n'exerçaient sur elle aucun attrait et ne stimulaient même pas sa curiosité. Comment croire que des idées aussi étranges, voire étrangères que l'immortalité de l'âme, sa réincarnation, ses migrations, naturelles ou accompagnées par des pratiques ascétiques et extatiques, aient pu séduire des Grecs aussi convaincus de la justesse des valeurs les plus archaïques de l'hellénisme ? Assurément, si les nouvelles conceptions de l'âme et de l'au-delà ont pu gagner Marseille, elles ne l'ont fait que tardivement et ne s'y sont diffusées que lentement.

La chronologie comme la géographie s'opposent à l'idée du cheminement de celles-ci par Marseille, puis probablement par la vallée du Rhône en direction de l'Océan et de la mer du Nord. Le druidisme s'est fortement et très tôt installé chez les Gaulois du Centre et du Nord. Il ne semble pas, au contraire, avoir beaucoup prospéré dans le sud-est de la Gaule, précisément l'arrière-pays de Marseille. Il a donc transité au cœur même de la civilisation celtique. Et César [3] nous apprend indirectement que les doctrines druidiques

1. Ainsi que l'écrit A. Momigliano (*Sagesses barbares*, *op. cit.*, p. 70), « Massilia semblait être un vestige du bon vieux temps : "la sévérité de l'éducation et le respect des mœurs d'antan"(Valère Maxime, II, 6, 7) ». De telles mœurs ne laissaient que peu de place à la diffusion d'idées nouvelles et surtout aussi iconoclastes que celles diffusées par Pythagore et ses disciples.

2. L'aristocratie dirigeante était jalouse de ses prérogatives politiques, fondées sur des institutions fort anciennes et qui paraissaient immuables. Les dieux tutélaires étaient scrupuleusement honorés. La vie sociale était réglementée par des lois précises qui interdisaient aux femmes de s'enivrer, aux étrangers de porter les armes, aux maîtres d'annuler plus de trois fois l'affranchissement de leurs esclaves, qui encadraient le suicide et contrôlaient la moralité des spectacles.

3. César, *Guerre des Gaules*, VI, 13, 11-12, trad. L.-A. Constans, *op. cit.*, p. 186 : « On croit que leur doctrine est née en Bretagne et a été apportée de cette île dans la Gaule ; de nos jours encore ceux qui veulent en faire une étude approfondie vont le plus souvent s'instruire là-bas. »

durent être singulièrement réactivées par l'arrivée des peuples belges dans le nord de la Gaule au cours du IVe siècle av. J.-C. et dont une partie continua sa course jusque dans le sud de l'Angleterre. Cette information problématique, comme on le verra, toujours pour des raisons de chronologie, nous invite, en tout cas, à porter nos investigations en direction de l'est, c'est-à-dire de ces régions lointaines, d'où les Grecs anciens et les historiens actuels de la religion veulent faire venir les croyances en la divinité et la mobilité de l'âme.

Ces idées ont une origine ancienne, lointaine et diffuse. Et il n'est guère raisonnable de vouloir la situer précisément dans le temps et dans l'espace. Elles n'ont d'ailleurs rien de particulièrement original. Paul Radin [1] a noté que la croyance en la réincarnation est presque universelle, qu'elle s'est développée plus spécialement chez les peuples non agriculteurs, alors que les cultivateurs sont plus enclins au culte des ancêtres. Cependant, il y a loin de la simple croyance en la réincarnation de l'âme à l'idée de sa purification chère aux Orphiques et aux Pythagoriciens. Le chamanisme a joué un rôle majeur en montrant qu'on pouvait aider l'âme à migrer. Cependant, ces pratiques n'avaient rien de commun encore avec les considérations éthiques qui ont abouti à l'idée d'un salut conçu comme une échappée au cycle des réincarnations. Entre-temps sont apparues des pratiques funéraires singulières qui pouvaient convaincre que grâce à elles l'âme gagnerait plus facilement les domaines célestes. La fumée de l'incinération paraissait pouvoir l'y hisser facilement. Mais les oiseaux en mangeant la chair des cadavres semblèrent plus aptes encore à cela pour certains peuples de Perse. C'est donc un courant composite d'éléments, d'origines géographiques et ethniques diverses, qui a abordé dans les débuts du premier millénaire aux rives de la mer Noire et aux bords du Danube. Il n'aurait eu qu'un impact ponctuel, voire anecdotique, sur les populations grecques et celtiques, s'il n'avait pas paru offrir des éléments de réponse à leurs interrogations métaphysiques et morales.

Dans ce faisceau d'idées, de croyances et de pratiques religieuses

1. P. Radin, *La Religion primitive, sa nature et son origine*, trad. A. Métraux, Paris, Gallimard, « L'Espèce humaine », 2e éd., 1941, p. 215-216.

ou quasi magiques, les civilisations grecque et celtique ont fait, chacune de son côté, des choix qui leur ont été plus ou moins imposés par leur culture et leur histoire propres. Mais c'est surtout l'état de leur religion qui les a fait développer, pour les Grecs, tout ce qui a trait aux mystères et aux initiations et, pour les Gaulois, ce qui renouvelait les pratiques funéraires. Ainsi retrouve-t-on chez eux ce que les historiens qualifient du terme poétique de « funérailles célestes », l'exposition des cadavres pour le festin des vautours, une coutume étonnante pratiquée par les Celtes qui envahirent la Grèce et la Macédoine [1], par ceux qui conquirent Rome [2], par les Gaulois du Nord [3] et jusque chez les Celtibères [4]. Il n'est donc pas étonnant que des influences similaires aient produit des résultats assez comparables. Le philhellénisme des Gaulois qui les rendaient perméables à tout ce qui venait de Grèce a fait le reste, permettant d'interpréter cette communauté de croyances en termes de pythagorisme partagé. Poseidonios d'Apamée dont nous allons évoquer maintenant la figure n'eut donc guère de mal à convaincre ses lecteurs que les druides étaient presque d'authentiques Pythagoriciens.

1. Pausanias, *Périégèse*, X, 21, 6-7.

2. Une scène de manducation d'un guerrier gaulois par un vautour figure sur un stamnos falisque, du début du IVe siècle, actuellement au Kunstmuseum de Bonn, publiée dans S. Moscati, *I Celti* (catalogue de l'exposition de Venise), Milan, Bompiani, 1991, p. 62.

3. Cette pratique a pu être mise en évidence par l'archéologie sur le site de Ribemont-sur-Ancre (Somme), voir J.-L. Brunaux, *Guerre et Religion en Gaule, Essai d'anthropologie celtique*, Paris, Errance, 2004, p. 118 *sq*.

4. G. Sopeña Genzor, *Ética y ritual. Aproximación al estudio de la religiosidad de los pueblos celtibéricos*, Saragosse, Universidad de Zaragoza, 1995.

TROISIÈME PARTIE

Les druides dans la société

Chapitre VII

Poseidonios d'Apamée et la Gaule

Dans la littérature grecque concernant les Gaulois, un grand blanc occupe tout l'espace compris entre les écrits pythagoriciens du Vᵉ siècle et ceux de Poseidonios au début du Iᵉʳ siècle avant notre ère. Non qu'historiens et géographes aient cessé alors de s'intéresser à la Gaule et à ses habitants. Mais la destinée capricieuse des œuvres antiques a voulu que toutes celles décrivant la Gaule de ce temps, les travaux éminents d'Éphore, d'Ératosthène, de Timée, soient perdues. Elles ne l'ont cependant pas été sans laisser quelques traces qui donnent idée de leur contenu et de leur qualité, suffisantes en tout cas pour faire regretter leur disparition. Poseidonios d'Apamée lui-même n'a pas échappé à ce désastre général dont l'acmé fut sans doute l'incendie de la bibliothèque d'Alexandrie. Aucun des dizaines de volumes qu'il a rédigés sur les sujets les plus divers n'a été conservé dans son intégralité. Mais les fragments recopiés, des chapitres entiers de ces œuvres résumés par ses lecteurs, eux-mêmes auteurs d'ouvrages remarquables, permettent de s'en faire une bonne idée. C'est le cas des quelques livres dont la Gaule est le sujet, soit central, soit secondaire. Ces documents, de première main quand il s'agit de pures copies, indirects quand ils consistent en une information réutilisée ou résumée, hissent le témoignage de Poseidonios au premier plan. Sans lui, il n'est possible de comprendre ni le rôle des druides dans la société gauloise, ni même cette société au cours des décennies qui ont précédé l'arrivée de César.

Longtemps, jusqu'à la fin du XXᵉ siècle, les historiens[1] des

1. À quelques exceptions près, notables. Ainsi le premier historien « scientifique » des Gaulois, Amédée Thierry, dans son *Histoire des Gaulois*, *op. cit.*, de 1828, cite déjà Poseidonios.

Gaulois ont ignoré le rôle crucial du savant grec dans la transmission des connaissances sur ce peuple. Ce sont les philologues, comme on le verra, qui ont progressivement rendu à Poseidonios ce qui lui appartenait, en dépouillant César, Strabon et Diodore de Sicile mais aussi Plutarque et Denys d'Halicarnasse de ce qu'ils lui avaient emprunté. Cependant, ce sont les archéologues et historiens des deux dernières décennies qui ont démontré la qualité des informations de Poseidonios et leur ont donné des repères chronologiques et, dans quelques cas, géographiques. Ces derniers permettent de séparer les observations directes du « premier ethnographe de la Gaule » de ses notes de lecture, tirées d'ouvrages quelquefois beaucoup plus anciens (de la fin du IV[e] ou du début du III[e] siècle av. J.-C.). On comprend donc désormais beaucoup mieux comment il a travaillé, à partir de quelle réalité historique et sociale et avec quels matériaux plus anciens dont il nous assure la qualité.

Parce qu'il est le premier savant à s'être aventuré en terre celtique avec le projet d'étudier un pays, sa population, les mœurs et les coutumes de ses habitants, sans arrière-pensées commerciales et stratégiques, Poseidonios occupe une place unique parmi les historiens et géographes des Gaulois, d'autant plus que sa personnalité intellectuelle est exceptionnelle. Ses contemporains déjà l'appellent le *polymathestos*, « le plus grand des savants ». Il est vrai qu'à sa qualité de philosophe il ajoute des compétences remarquables en astronomie, météorologie, hydrologie, géographie, sismologie, zoologie, botanique, géographie, anthropologie, histoire, etc. Esprit éclectique, il n'a rien d'un amateur touche-à-tout. Ses travaux en astronomie, en hydrographie, en psychologie ont marqué durablement l'histoire de ces disciplines. Il a fait considérablement progresser les connaissances géographiques. Si dans le domaine de l'histoire il paraît s'être rallié à la méthode de son maître Polybe, il en a totalement renouvelé l'approche en introduisant et en systématisant l'utilisation de deux disciplines fondamentales, la géographie et surtout l'ethnographie qu'il est le premier à utiliser d'une façon quasi scientifique. Mais il reste avant tout un philosophe, un Stoïcien, avec Panaïtios, son professeur, l'une des deux figures marquantes du Moyen Portique. Il demeure cependant encore sous l'influence d'Aristote dans sa volonté d'« embrasser

toute l'encyclopédie du savoir[1] ». Contrairement à ses contemporains, il ne sépare pas la philosophie des mathématiques, accordant une grande place à la géométrie qu'il considère comme « une partie de la physique[2] ». Poseidonios est donc plus qu'un encyclopédiste, il est peut-être le premier esprit scientifique universel.

De telles qualités ne sont évidemment pas sans effet sur sa perception des Gaulois et sur sa façon de les étudier. Pour lui, ils appartiennent à un tout, un pays situé dans la région nord-occidentale du monde, au milieu des populations celte, ligure, germaine, ibère et romaine, soumis à un climat particulier censé influer sur l'état physique des habitants et sur leur comportement. Un tel objet d'étude nécessite des moyens adaptés, quelques-unes des disciplines qui viennent d'être évoquées, et une documentation multiple dont la récolte est justement influencée par elles. Il faut se rendre sur place, voir les paysages, rencontrer des Gaulois, discuter avec certains d'entre eux, mais aussi trouver des archives les concernant (ce qui est le cas à Massalia) et des ouvrages sur le même sujet, écrits par des auteurs plus anciens. En véritable ethnographe, Poseidonios étudie les Gaulois sans passion, sans hostilité ni commisération, mais cependant avec sympathie. On pressent, à lire les quelques fragments subsistant de ses œuvres sur les Gaulois, qu'il éprouve un réel attachement à leur égard.

Ainsi fait-il figure de médiateur entre la littérature ancienne et éparpillée qu'il a réutilisée et les écrits césariens et de l'époque augustéenne qui, lorsqu'ils parlent des druides, lui doivent presque tout. À travers ses écrits, on peut exhumer une partie de la substance des descriptions des Gaulois des IVe et IIIe siècles av. J.-C. Sans une bonne connaissance de la personne même de Poseidonios, on ne peut saisir les réalités, mais aussi les « déformations »[3] que César a fait subir à son œuvre quand il l'a utilisée, notamment dans la célèbre description des Gaulois du livre VI de la *Guerre des*

1. P.-M. Schuhl (éd.), *Les Stoïciens*, Paris, Gallimard, « Tel », 1962, p. XLV.

2. E. Bréhier, « Poseidonios, théoricien des mathématiques », *Revue des études grecques*, t. XXVII, p. 44-58.

3. C'est le terme consacré depuis l'ouvrage de M. Rambaud, *L'Art de la déformation historique dans les Commentaires de César*, Paris, Les Belles Lettres, 1966. Nous ne sommes cependant pas tout à fait d'accord avec l'hypothèse d'une « déformation » volontaire et systématique de la part de César.

Gaules. Poseidonios d'Apamée est donc la clef indispensable pour comprendre la place des druides dans la société gauloise des trois siècles qui précèdent la conquête romaine.

Les philologues au secours de l'œuvre perdue de Poseidonios

Dans la littérature antique consacrée aux Gaulois, Poseidonios aurait pu n'occuper qu'une place très mineure, aux côtés de ces auteurs dont il semble que seul le nom soit connu. Il n'est d'ailleurs pas rare de constater que beaucoup des ouvrages écrits pourtant au XXe siècle sur les Celtes, la religion et la société gauloises ignorent encore son nom et attribuent au conquérant romain la paternité de toutes les informations sur la société gauloise. Ces historiens, crédules ou mal documentés, s'interrogent sur la personnalité ambiguë de l'auteur présumé de ces admirables descriptions et s'interrogent sur des contradictions qui ne sont que trop évidentes : comment, en pleine guerre des Gaules, a-t-il pu observer des faits de société qui ne se déroulent qu'en temps de paix et loin de tout regard étranger ? Pourquoi les druides, décrits comme des acteurs éminents de la vie sociale et politique, n'apparaissent-ils à aucun moment dans les événements de la conquête romaine ?

Ainsi, en 1944, Georges Dumézil, érudit et grand connaisseur de lettres latines, peut-il encore écrire : « César serait pourtant le témoin le plus considérable, et à cause de son intelligence, et parce que son exposé est clair, et parce que, à la différence de ceux qui ont observé ou sculpté cinquante, cent ou deux cents ans après lui, il a connu la religion druidique, non pas persécutée, avilie et décomposée, mais vivante et forte [...][1]. » Vingt-deux ans plus tard, Michel Rambaud, dans une analyse des écrits historiques de César célèbre en son temps, commet la même erreur, prenant pour argent comptant les affirmations de ce dernier. « Du tempérament national gaulois César a défiguré l'aspect le plus révélateur, le

1. G. Dumézil, *Naissance de Rome*, Paris, Gallimard, 1944, p. 23.

sentiment religieux [...]. Par son tableau de la religion gauloise, le proconsul conquérant de la Gaule et grand pontife à Rome suggérait la politique religieuse qui suivit[1]. » De telles analyses seraient précieuses si les écrits sur lesquels elles portent étaient bien ceux d'un homme politique romain et s'ils dataient effectivement des années 50 av. J.-C. Or, ce sont, presque mot pour mot, des textes écrits par un savant grec dans les années 90 av. J.-C., souvent à partir de document antérieurs d'au moins deux siècles.

On s'étonne qu'un linguiste tel que Georges Dumézil ait pu ignorer à ce point les travaux des philologues allemands, entamés depuis le milieu du XIXe siècle et largement relayés par les travaux de leurs confrères français à partir des années 1960. La redécouverte de l'œuvre de Poseidonios et la reconstitution des textes qui traitent de la Gaule ne sont, en effet, pas des nouveautés[2]. Dès 1849, Charles Müller[3] avait recueilli de façon systématique tous les fragments des historiens grecs, sous la forme d'une sorte de dictionnaire. La méthode en était simple, il suffisait de sélectionner tous les passages qui avaient été utilisés par des auteurs postérieurs qui, dans leur nouvelle œuvre, indiquaient explicitement la source à laquelle ils avaient fait l'emprunt, en l'occurrence Poseidonios. Deux auteurs, Athénée et Strabon, permettent plus particulièrement cet exercice pour les œuvres traitant des Gaulois. L'œuvre du premier est, en effet, une immense compilation de citations qui sont censées être prononcées par des convives au cours d'un banquet : les fragments originaux de Poseidonios ne sont donc

1. M. Rambaud, *L'Art de la déformation historique dans les Commentaires de César*, *op. cit.*, p. 328 et 333.

2. Dès 1875, W. Mannhardt, dans un des ouvrages classiques de l'histoire des religions, *Der Baumkultus* (1er volume des *Wald- und Feldkulte*, Berlin, 1875, p. 526-534) eut l'idée de comparer les passages de César (*Guerre des Gaules*, VI, 16), Strabon (*Géographie*, IV, c 198) et Diodore de Sicile (*Bibliothèque historique*, V, 32) évoquant le sacrifice humain en Gaule. Il ne lui fut pas difficile de montrer que les trois textes, quasi identiques, n'étaient que trois copies, plus ou moins allégées, d'un passage des *Histoires* de Poseidonios.

3. Ch. Müller, *Fragmenta historicorum graecorum*, Paris, Firmin Didot, 1848-1870. Les fragments de Poseidonios se trouvent aux vol. 3, p. 245-296 et 4 (1851), p. 661. L'entreprise fut renouvelée par F. Jacoby, *Die Fragmente der griechischen Historiker*, Berlin, 1926. Poseidonios s'y trouve au II A, 222-317 et II C, 154-220.

ni résumés ni retouchés[1]. Cependant Strabon est plus précieux encore. Dans le livre IV de sa *Géographie*, consacré à la Gaule, il cite, à de nombreuses reprises, Poseidonios dont il reproduit les propos à la suite. Or, il se trouve que ce livre IV a deux autres correspondants chez les deux auteurs déjà cités, César et Diodore de Sicile. Il est ainsi devenu rapidement évident que la plus grande partie du livre IV de Strabon, un long passage du livre V de Diodore de Sicile (chap. XXI à XXXII) et le fameux « excursus ethnographique » du livre VI de la *Guerre des Gaules* de César ne sont que des copies, plus ou moins fidèles, plus ou moins partielles et plus ou moins résumées des chapitres que Poseidonios lui-même avait rédigés sur la Gaule et ses habitants.

Dans leurs copies, chacun des ces trois auteurs a travaillé différemment, suivant les buts qu'il a affectés à son œuvre, mais aussi en fonction de sa personnalité. César n'a recueilli que les passages concernant les mœurs des Gaulois et plus particulièrement tout ce qui touche à la religion et à la vie politique. C'est là que sont longuement évoqués les druides. Il l'a fait non seulement sans indiquer sa source, mais sans signaler non plus qu'il utilisait des écrits déjà datés, laissant penser que l'état de la société gauloise qu'il donne à lire à son lecteur est celui qu'il a pu lui-même observer entre -58 et -51. C'est la raison pour laquelle il s'abstient de reprendre la description des guerriers et de leur armement par Poseidonios dont il savait, plus qu'un autre, qu'elle n'était plus d'actualité au milieu du Ier siècle av. J.-C. Strabon, tout au contraire, fait œuvre de géographe, mais aussi d'une certaine manière de guide touristique, au sens où nous l'entendons de nos jours pour des pays lointains. Son souci de la vérité chronologique l'amène, pour masquer les anachronismes déjà présents dans l'œuvre de Poseidonios, à beaucoup résumer, au risque de perdre tout ce qui faisait la richesse des descriptions de celui-ci. Diodore de Sicile, au contraire, n'a aucun souci de réalisme et recherche tout ce qui peut paraître exotique à ses lecteurs. Les descriptions ethnographiques de Poseidonios lui donnent toute la matière souhaitable. Elles sont prêtes

1. Athénée, *Les Deipnosophistes*, IV, 151e-152d (fr. 15 Jacoby, 67 Kidd), IV, 152e-f (fr. 18 Jacoby, 67 Kidd), IV, 154b-c (fr. 16 Jacoby, 68 Kidd), VI, 246d (fr. 17 Jacoby, 69 Kidd).

à l'emploi. Diodore reprend même les comparaisons que Poseidonios faisait avec le monde homérique.

Les trois versions se complètent donc et nous donnent, une fois regroupées, une assez bonne idée de ce que pouvaient être les textes que Poseidonios avaient rédigés sur les Gaulois et plus particulièrement sur les druides. L'enquête qu'il avait faite était complète et embrassait tous les aspects de leur civilisation, de leurs mœurs religieuses et politiques à leurs coutumes, aux détails de leur vie quotidienne (vêtements, parures, hygiène, mœurs sexuelles, etc.). Ces derniers points, presque de détail, indiquent que peu de traits avaient dû échapper à sa sagacité. Aussi doit-on conclure que, même mises bout à bout, les copies de César, Strabon et Diodore ne reproduisent, malgré tout, qu'une faible partie de l'original. C'est ce que suggèrent très clairement les extraits [1] livrés *in extenso* par Athénée ; ils ont pour sujet les banquets gaulois et une étrange forme de suicide, des questions qui ne sont pas évoquées par les auteurs précédents. Mais on s'étonnera tout autant de ne trouver sous la plume de ces auteurs aucune description de l'habitat, de l'aspect des campagnes, des prouesses des artisans en métallurgie et en charronnerie, autant de réalités gauloises qui ne pouvaient laisser indifférent un ethnographe tel que Poseidonios. Pour César, Strabon et Diodore, il devait s'agir d'éléments accessoires voire ennuyeux, en ce qu'ils pourraient faire perdre à leur tableau descriptif une partie de son exotisme. Athénée avec les trois extraits qu'il a tirés des *Histoires* de Poseidonios livre une autre information capitale : contrairement à ce que laissent penser leurs trois résumés partiels par César, Strabon et Diodore, le texte original sur la Gaule n'avait rien d'un exposé didactique et généralisant. Il alternait, savamment et de façon à mieux capter l'attention du lecteur, les informations de synthèse, les anecdotes et les exemples édifiants que le souci du détail rendait particulièrement vivants. Diodore a conservé quelque chose de la vivacité et de la fraîcheur des peintures de son inspirateur. Strabon parfois et involontairement la fait resurgir, quand il rapporte, par exemple, que Poseidonios eut quelque mal à s'accoutumer aux spectacles des têtes coupées. César, en revanche, fidèle à son image de froid stratège, n'en a rien conservé.

1. Voir note précédente.

Depuis que les philologues ont rendu à Poseidonios ce qui n'appartenait pas à César, les historiens et les archéologues ont unanimement pensé que la société gauloise décrite par ce dernier était celle du tout début du Ier siècle av. J.-C. Ils ont considéré, en effet, que Poseidonios avait puisé l'essentiel de ses informations au cours d'un ou de plusieurs voyages [1] qu'il fit dans le sud de la Gaule, entre les années 101 et 91 av. J.-C. De ses voyages eux-mêmes, Poseidonios n'a laissé aucune relation qui nous permettrait de connaître plus ou moins précisément les itinéraires qu'il a empruntés ou tout au moins les régions de la Gaule qu'il a pu traverser. Cependant, tous les historiens se sont accordés à admettre qu'il était venu une ou plusieurs fois à Massalia où il aurait séjourné temporairement chez un riche massaliote, Charmolaos, dont il put également visiter les riches propriétés agricoles. Mais on estima, sans aucune raison, qu'il n'avait guère pu s'aventurer au-delà de l'arrière-pays de Marseille [2]. Cette appréciation minimaliste de l'exploration de Poseidonios en Gaule convainquit les archéologues de la seconde moitié du XXe siècle que la Provence, au début du Ier siècle av. J.-C., était encore très « celtisée », c'est-à-dire encore peu romanisée. D'après eux, les crânes coupés que Poseidonios put contempler ne pouvaient se trouver qu'à quelques kilomètres de Marseille, non loin de ce bois sacré dont Lucain [3] imaginait l'existence au moment de la guerre civile.

Ces conclusions hâtives n'étaient pas appelées à connaître un succès durable. Elles faisaient fi un peu trop facilement de l'anachronisme. Comment croire qu'après un quart de siècle d'administration romaine la *Provincia* ait pu encore tolérer des mœurs aussi barbares que la décollation des ennemis et l'exposition publique de leurs têtes ? Qu'est-ce qui empêchait Poseidonios de voyager,

1. M. Laffranque, *Poseidonios d'Apamée, essai de mise au point*, *op. cit.*, p. 77 *sq*.

2. Pourtant, dès 1964, Marie Laffranque, *ibid.*, proposait à juste raison deux itinéraires, l'un qui l'aurait conduit jusqu'à Tolosa, que Poseidonios a d'ailleurs très bien décrite (Strabon, *Géographie*, IV, 1, 13, c 188), l'autre qui lui aurait fait longer les rives du golfe du Lion jusqu'en Espagne.

3. Lucain, *La Guerre civile* ou *La Pharsale*, III, v. 399-452. Voir *supra*, chap. II.

au moins, jusqu'à Tolosa [1], également sous administration romaine ? Mais ce sont les découvertes archéologiques faites dans les années 1980 dans le nord de la France qui permirent de remettre définitivement en cause la datation des informations poseidoniennes. Pour la première fois furent mis en évidence de vrais lieux de culte celtiques [2] qui avaient été construits, comme leurs équivalents grecs et latins, sous la forme d'enceintes quadrangulaires à l'intérieur desquelles se déroulaient les rites religieux. Les crânes humains qui ont fait l'objet d'une exposition sur les murs de ces enceintes y sont courants et les offrandes d'armes et de bijoux abondantes. Ces éléments matériels apportèrent un crédit incontestable aux propos de Poseidonios qui lui-même parlait de « *temene* » (mot grec qui désigne les enceintes sacrées) regorgeant de richesses [3] et des fameuses têtes coupées [4]. Dès lors, il parut évident que les descriptions portant sur la religion et les mœurs guerrières ne sont pas dues à son imagination mais reposent sur une base matérielle finement observée. Mais aussitôt un problème apparut : les enceintes sacrées gauloises qui livrent ces crânes humains obtenus par décollation fournissent également des armes par milliers, dont la datation est désormais parfaitement établie. Or, elles ne datent pas de l'époque de Poseidonios, mais du début du IIIe siècle av. J.-C. [5].

Comment expliquer ce hiatus chronologique ? La persistance de telles armes pendant deux siècles est exclue. Ce sont les objets

1. La description de Tolosa par Strabon est directement issue de Poseidonios. Strabon lui-même n'a jamais voyagé. Par ailleurs, il est pratiquement admis aujourd'hui que Poseidonios s'est rendu sur les bords de l'Océan, au cours du même voyage, ce qui dut lui être facile en transitant par Toulouse. Voir p. 206, n. 1.

2. Le premier est celui de Gournay-sur-Aronde dans le département de l'Oise. Voir chapitre suivant.

3. Passage reproduit par Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique*, V, 27.

4. *Ibid.*, V, 29 ; Strabon, *Géographie*, IV, 4, 5, c 198.

5. Le problème est d'autant plus épineux que ces armes, dites de La Tène moyenne (IIIe siècle av. J.-C.), ont également été décrites avec une précision stupéfiante par Poseidonios lui-même, comme s'il avait pu les contempler. On le constate dans trois passages recopiés par Diodore (*Bibliothèque historique*, V, 30), Strabon (*Géographie*, IV, 4, 3, c196) et Denys d'Halicarnasse (*Antiquités romaines*, XIV, 10) : la panoplie décrite comprend les armes les plus habituelles sur les sanctuaires de Picardie (épée, lances et bouclier), mais surtout les types sont les mêmes (très longs fers de lance, chaînes de ceinture en bronze ou en fer torsadé).

dont l'évolution technique a été la plus rapide et nous savons, par de nombreuses découvertes, qu'ils n'avaient pas une durée d'usage de plus d'une trentaine d'années. Il faut se rendre à l'évidence: Poseidonios n'a pu les voir, tout au moins portées et utilisées par des Gaulois dans les années 100. De la même manière, les explorations archéologiques réalisées sur de nombreux sites cultuels nous apprennent que ceux qui regorgeaient d'offrandes de valeur et contenaient des restes humains ont vu ces pratiques se transformer au cours du IIIe siècle: ces lieux perdirent rapidement leur connotation guerrière. Poseidonios n'a donc pas non plus pu les observer *de visu*. Et il avait moins de chance encore de pouvoir le faire dans l'arrière-pays de Marseille, plus que partout ailleurs en Gaule. Dans cette région, les cultes grecs s'étaient déjà durablement installés [1] et l'architecture des lieux de culte n'avait plus guère de point commun avec les constructions indigènes de l'intérieur de la Gaule. Une seule solution s'impose: Poseidonios a, au moins sur ces aspects de la civilisation gauloise, agi comme les utilisateurs de son œuvre le feront quelques décennies plus tard, en puisant dans des œuvres déjà existantes. En l'occurrence, il s'agit d'ouvrages qui durent être écrits dans le courant du IIIe siècle.

Poseidonios est donc lui-même tributaire [2] d'un ou de plusieurs auteurs plus anciens. Aucun des rares passages de Poseidonios conservés ne cite de nom qui nous permettrait de connaître leur identité. Mais il est hautement probable que Timée [3] de Taormine était de ceux-là. Historien [4] et géographe, né en Sicile, ayant vécu

1. Voir P. Arcelin et J.-L. Brunaux, «Cultes et sanctuaires en France à l'âge du fer», *Gallia*, n° 60, 2003, p. 1-268, notamment l'exemple de Glanum à Saint-Rémy-de-Provence.

2. N. K. Chadwick, *The Druids*, *op. cit.*, p. 8. Cet auteur (p. 86 *sq*.), avec une grande clairvoyance, avait conclu à un apport d'informations plus anciennes dû à Timée. Elle écrit: «*In addition to the Posidonian tradition there is another and an earlier writer who possibly comes in for consideration. This is Timaeus*.»

3. L'œuvre de Timée a presque totalement disparu. Il n'en subsiste que des fragments. F. Jacoby, *Fragmenta historicorum graecorum*, t. III, vol. 1 (Leiden, 1955), n° 566, p. 581-591 (auteur), p. 592-658 (fr. 1-164) ; t. III, p. 526-594 (texte), et t. III, vol. 2, notes, p. 311-347 (commentaire).

4. Richard Laqueur, «Timaios», *in* Pauly-Wissowa, *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, 2e série, vol. 6, 2 (1936), col. 1076-1203.

longtemps à Athènes, il aurait, d'après le témoignage de Polybe[1], supporté de grandes fatigues et fait de grandes dépenses pour voyager dans les pays d'Occident et accumuler sur eux une importante documentation, notamment sur les mœurs et les religions des peuples de l'Occident. Son œuvre fut particulièrement bien diffusée, comme le prouvent les nombreuses allusions à son sujet que fait Polybe, qui pourtant la critiquait très sévèrement. Il ne fait nul doute que Poseidonios la connaissait et ce fut peut-être elle qui l'incita à accomplir son voyage en Gaule et en Espagne. Timée, en effet, expliquait les marées océaniques par l'influence des fleuves qui traversent la Celtique. Or c'est l'un des problèmes que Poseidonios a traités en priorité et auxquels il a trouvé une solution satisfaisante. Mais Poseidonios a pu avoir recours aussi aux services d'autres historiens et géographes grecs de qualité, tels qu'Éphore et Ératosthène.

La mise en évidence d'une documentation livresque abondante dans l'œuvre de Poseidonios nous renseigne donc sur sa façon de rédiger le ou les chapitres qu'il a consacrés aux druides. Il a mis en œuvre tous les moyens qui s'offraient à lui, livres de bibliothèque comme on vient de le voir, archives officielles et privées, probablement témoignages d'informateurs, enfin observations personnelles. Cette diversité n'était pas forcément un handicap. Si les matériaux hétéroclites rendaient difficile la synthèse, ils avaient l'avantage de se critiquer et se corriger mutuellement. Poseidonios avec l'aide de ses informateurs pouvait réactualiser les ouvrages anciens et ces derniers ainsi que les archives l'aidaient à prendre du recul, à ne pas se laisser piéger par la partialité et la subjectivité des Gaulois interrogés. C'était une manière très originale pour son temps de faire de l'histoire. Elle ne diffère guère de la méthode qu'il a utilisée pour faire de la géographie : sur chaque question particulière il réexamine les thèses de ses prédécesseurs, à la fois parce qu'elles sont devenues une part authentique du sujet, à la fois parce qu'elles sont la base sur laquelle il échafaudera, après

1. Polybe, *Histoire*, XII, 28 a 3 : « En tout cas il a supporté tant de dépenses et de fatigue pour rassembler les ouvrages des Tyriens et se renseigner sur les mœurs des Ligures, des Gaulois et aussi des Ibères, qu'il n'aurait jamais soupçonné cela et qu'on ne le croirait pas si d'autres le racontaient. »

leur critique, sa propre théorie. La multiplicité des sources et la variété des points de vue l'obligent à décloisonner[1] les sujets. L'histoire touche à la géographie et la pratique des deux fait naître naturellement une ethnographie qui se révèle ici sous une forme qui annonce la science qu'elle deviendra au XXe siècle.

Le premier ethnographe des Celtes à la recherche de l'âge d'or

Poseidonios avait de nombreuses raisons d'accomplir un voyage en Gaule et en Espagne. Il fallait d'ailleurs qu'elles soient suffisamment fortes pour justifier les efforts physiques et financiers qu'impliquait une telle expédition. La plupart de ses centres d'intérêt devaient tôt ou tard l'y conduire. En tant qu'historien tout d'abord: il s'était donné pour mission de poursuivre l'œuvre de Polybe[2]. Il en élargit le cadre pour en faire une sorte d'histoire universelle de tout le bassin méditerranéen, de -145 à -96. Ses *Histoires* ou *Suite à Polybe* comprennent une cinquantaine de livres, soit en gros un livre par année étudiée. C'est assez dire le souci du détail qui animait son œuvre. Au fur et à mesure de la progression chronologique, il est amené à étudier chacune des régions bordant la Méditerranée: Rome, l'Italie, la Syrie, l'Égypte, l'Illyrie, la Gaule. Un séjour à Rome lui fait découvrir la nouvelle capitale du monde méditerranéen, mais surtout lui ouvre les portes de l'Occident et le prépare à son voyage en Gaule. Pendant la période qu'il étudie, les cinquante ans qui ont vu Rome prendre possession de tous les bords de la Méditerranée, à deux reprises les Gaulois sont apparus sur la scène internationale. C'est tout d'abord la guerre qui, de -125 à -118, oppose les Romains aux Gaulois du Sud et se solde par

1. Bien que de nombreuses œuvres, dans la tradition aristotélicienne, conservent un titre thématique, par exemple *De l'Océan*, *Les Météorologiques*.

2. Polybe avait écrit une histoire de la Grèce, de l'Orient et de Carthage qui faisait suite à celle de Timée et couvrait la période allant de 264 à l'année 146 av. J.-C., qui avait vu la chute de Carthage.

la création de la *Provincia*. C'est ensuite, de -113 à -101, la terrible invasion des Cimbres et des Teutons dont les épisodes majeurs se déroulent sur les territoires gaulois. Pour écrire son histoire à la manière de Polybe, il lui fallait connaître les lieux des principaux événements historiques, rencontrer leurs acteurs et leurs témoins. En 86, au cours d'une ambassade à Rome, il put s'entretenir personnellement avec Marius, le vainqueur des Cimbres et le sauveur de Rome. Mais, auparavant, il avait certainement voulu voir par lui-même les lieux des grandes batailles, Aix et Orange, et peut-être chercha-t-il à s'approcher du pays des Arvernes, ce peuple qui à la fin du IIe siècle était le leader de la Gaule et avait seul affronté les armées romaines. Poseidonios était, en effet, comme son maître en histoire, un ardent chercheur des causes. Sa formation philosophique l'avait même conduit – peut-être le premier – à élaborer une véritable philosophie de l'histoire où prenait place une théorie qui justifiait le pouvoir politique et la conquête. Il était donc important pour lui de comprendre comment les Arvernes tout d'abord, les Cimbres et les Teutons ensuite, à la tête chaque fois d'une armée deux à trois fois supérieure à celle des Romains, avaient pu être vaincus par eux.

Les interrogations du géographe et de l'astronome sur cette même partie du monde constituaient une autre raison, non moins pressante. Quel savant ou quel philosophe n'aurait pas alors désiré se rendre sur les rives de l'Océan, considéré depuis les Présocratiques comme l'un des confins de la terre pour l'observer et tenter d'en comprendre la forme ? Mais, à côté de ces réflexions métaphysiques, Poseidonios se posait des questions plus précises. Il voulait effectuer des relevés géographiques de quelques points remarquables. Il désirait étudier le climat de ces régions parce qu'il élaborait alors une théorie intéressante sur l'influence qu'il exerce sur les humains. Enfin demeurait toujours le problème de l'origine des marées qui depuis des siècles fascinait les Anciens [1]. Mais beaucoup

1. En ces domaines, il se révèle le continuateur direct du maître du Lycée dont il reprend beaucoup des sujets d'étude pour en donner souvent une nouvelle interprétation. C'est le cas des champs de pierres de la Crau. Aristote en faisait les témoins d'un tremblement de terre, Poseidonios les explique par une sédimentation maritime, très proche dans la conception de ce que la géologie moderne proposera.

des questions abordées par le géographe se posaient tout d'abord à l'historien: l'origine de l'or de Toulouse[1] ou les causes de l'invasion des Cimbres[2], par exemple.

Cependant c'est peut-être avant tout le philosophe qu'il était qui l'amena en Gaule. Ce pays d'Occident, le mieux connu des Grecs, était, dès l'époque de Platon au moins, réputé être la patrie des druides, ces sages mystérieux dont on disait qu'ils avaient partagé l'enseignement de Pythagore. Depuis Homère, les lointains rivages de l'Océan étaient aussi pour les Grecs le théâtre de toutes les fables, celles de la mythologie et des phénomènes naturels les plus incroyables. Certaines s'étaient lentement éteintes, fondant sous la lumière des connaissances acquises par les voyageurs et les commerçants. Celle des druides s'était, au contraire, durablement installée. Poseidonios, lors de sa période de formation à Athènes puis à Rhodes, avait recueilli sur eux toutes les connaissances disponibles dans le monde grec, celles de l'Académie et du Lycée et celles des auteurs alexandrins. En digne successeur de Platon et d'Aristote, il avait de multiples raisons de s'interroger sur ces sages barbares. Les druides sont-ils d'authentiques philosophes, au sens grec du terme? Quelle est l'origine de leur sagesse? La tiennent-ils des Grecs ou, au contraire, l'ont-ils apportée à ces derniers? Ces questions, qui n'avaient cessé d'être débattues jusqu'aux premiers siècles de notre ère, étaient donc encore d'actualité au moment où fleurissait le Moyen Portique, grâce à ses figures les plus célèbres, Panaïtios et Poseidonios.

On devine pourquoi les druides le passionnèrent. Comme les Pythagoriciens dont il revendiquait une partie de l'héritage, il ne séparait pas la sagesse de l'action. Pour lui, le savoir ne valait que dans la mesure où il pouvait être mis en œuvre pour le bien des hommes, à travers trois types d'action, la science qui permet de

1. L'or de Toulouse était censé être le produit du pillage des trésors de Delphes par les envahisseurs gaulois. C'est lui qui aurait valu la ruine à Cépion qui s'en était emparé. Poseidonios montre que cet or avait tout simplement été extrait de mines locales.

2. On disait que les Cimbres avaient été chassés de leur territoire nordique par un gigantesque raz-de-marée, phénomène naturel déjà connu d'Aristote. Poseidonios explique que les envahisseurs n'ont été poussés que par leur instinct naturel du pillage et du brigandage.

maîtriser la nature et d'améliorer le travail des hommes, la pédagogie qui rend ces derniers meilleurs, enfin la politique qui organise la vie sociale selon des règles qui doivent permettre de la rendre plus harmonieuse et plus civilisée. C'est ce qu'exprime très clairement Marie Laffranque [1] à propos de l'anthropologie de Poseidonios : « Elle n'a pas de sens hors d'une pédagogie, d'une thérapeutique physique et morale, et d'une politique. Ces trois techniques [...] constituent l'objet essentiel de l'éthique de Poseidonios. » Or, les druides, comme les Pythagoriciens en Grande-Grèce à la fin du VIe et au début du Ve siècle av. J.-C., avaient réussi momentanément à donner une réalité sociale et politique à cette éthique. Il semblait même, à la fin du IIe siècle, que la Gaule fût la seule région du monde méditerranéen où les sages commandaient encore aux politiques. Cette particularité de la Gaule, réelle ou fantasmée, nécessitait bien un voyage pour un savant tel que Poseidonios.

Pour illustrer sa conception de l'éthique, plus particulièrement dans ses applications pratique et politique, il avait développé un mythe, de forme platonicienne, celui de l'âge d'or. Le mythe était ancien, Platon lui-même s'en était fait l'écho [2], mais c'est Poseidonios qui en fit la théorie imagée dont Sénèque a gardé le souvenir :

> Dans ce siècle dénommé l'âge d'or, la royauté était exercée par les sages, comme le pense Poseidonios. Ils tenaient la violence en bride et défendaient le faible contre le fort ; ils exhortaient et dissuadaient, ils signalaient l'utile et le nuisible. Leur prudence pourvoyait à ce que rien ne manquât à ceux dont ils avaient la charge ; leur valeur écartait les périls ; leur bienfaisance améliorait, embellissait l'existence de leurs peuples. Gouverner ce n'était pas régner, c'était servir [...] [3].

Pour Poseidonios, l'âge d'or se situait à un stade primitif des sociétés, quand elles ne s'étaient pas encore complexifiées. Il en représentait le type de fonctionnement le plus ancien et le plus

1. M. Laffranque, *Poseidonios d'Apamée, essai de mise au point*, *op. cit.*, p. 450.

2. *Ibid.*, p. 497.

3. Sénèque, *Lettres à Lucilius*, XIX, 90, 5, trad. H. Noblot, Paris, Les Belles Lettres, « Collection des universités de France », 1962.

harmonieux. On ne sait cependant pas de quelle manière et dans quel sens le philosophe utilisait ce paradigme, son œuvre nous étant parvenue sous une forme trop fragmentaire. Mais on croit comprendre comment ce mythe s'est imposé à lui et, auparavant, à ses prédécesseurs. Il accompagne, en effet, le mouvement de l'histoire qui, à partir du IVe siècle av. J.-C., voit le déclin des États grecs, la chute de Carthage puis celle des royaumes hellénistiques. Ces bouleversements conduisent les philosophes à un pessimisme certain envers l'avenir et à « l'idéalisation du passé le plus lointain [1] ». Or, à cette époque, les Grecs découvrent les sociétés barbares qui leur paraissent l'image même de leur propre passé, celle des temps homériques où régnaient des mœurs simples et les vertus premières, le courage, la probité, le respect des dieux. L'âge d'or ne se présente donc pas comme un idéal hors du temps. Il est plutôt une étape obligée dans l'évolution de toute société. Poseidonios pouvait donc espérer rencontrer des sociétés du monde barbare qui la vivaient encore ou venaient de la quitter ou s'apprêtaient à le faire. C'est pourquoi il s'intéresse aux Celtes, mais aussi aux Ibères, aux Germains, aux Scythes et aux peuples nomades d'Arabie. Chacune de ces sociétés pourra ainsi trouver sa place dans le grand schéma évolutif qu'il dessine. Tous ces exemples accumulés devront lui permettre d'apporter une réponse à la question capitale : comment est-on passé de cet âge d'or aux siècles suivants ?

La description de la société gauloise

Lorsqu'il pose le pied pour la première fois en Gaule, Poseidonios ne se laisse pas subjuguer par le spectacle nouveau qu'il y découvre. Ses connaissances livresques et peut-être déjà une documentation orale abondante lui permettent de conserver une vision lucide et critique. À l'inverse de certains ethnologues contemporains qui prônent l'immersion complète en milieu indigène, il s'installe en observateur objectif et quasi détaché de la réalité qui l'entoure. Le cadre de

1. M. Laffranque, *Poseidonios d'Apamée, essai de mise au point*, *op. cit.*, p. 497.

recherche dans lequel s'inscrit le voyage en Gaule lui impose aussi des méthodes et l'étendue de son champ d'étude. Si les druides, par la place qu'ils occupent dans ses écrits, figurent comme l'un des sujets de prédilection, leur observation ne peut être séparée de la société à l'intérieur de laquelle ils œuvrent, parce que c'est justement ce rapport entre les premiers et celle-ci qu'il faut comprendre. De la même manière, dans la perspective d'une théorisation de l'âge d'or, il importait à Poseidonios non seulement de saisir l'actualité de la société gauloise dans les premières années du premier siècle avant notre ère, mais aussi de reconstituer les périodes antérieures et, si possible, de comprendre comment cette société était en train de se transformer au contact du monde romain.

Sa description de la société gauloise était à la fois exhaustive et raisonnée. On n'en connaît pas précisément le plan, parce qu'aucun de ses utilisateurs n'en a conservé la trame complète et parce que l'original a pu figurer dans plusieurs œuvres (les *Histoires*, bien sûr, mais probablement aussi *De l'Océan*) et sous des formes différentes. Il semble, en tout cas, qu'elle ait été précédée de notices très détaillées sur la géographie de la Gaule, l'onomastique et l'étymologie, les légendes étiologiques, enfin l'histoire politique. Dans la partie géographique figurait une description du peuplement avec la liste des principales entités ethniques et leur appartenance aux trois grands groupes, Celtes en Gaule centrale, Belges en Gaule du Nord et Aquitains dans le Sud-Ouest. L'économie [1] était abordée, mais peut-être sous une forme éclatée, certains aspects étant traités avec la géographie, d'autres dans la description de la société proprement dite. Les Gaulois sont décrits avant tout comme des guerriers. L'agriculture proprement dite y occupe une place secondaire (seule la culture de l'orge pour la fabrication d'une boisson est citée), tandis que l'élevage est présenté comme une source de richesse : les porcs et les ovins seraient très abondants. À la suite étaient évoquées les ressources minières, notamment l'or abondant et dont les Gaulois raffolaient, d'une passion déraisonnable [2].

1. Les principaux éléments de cette description de l'économie gauloise se trouvent dans la copie qu'a faite Strabon, *Géographie*, IV, 3 et 4, c 191-199.

2. Aspect retenu plus particulièrement par Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique*, V, 27.

La description de la société proprement dite commençait, semble-t-il, par l'anthropologie physique. Les Gaulois sont présentés comme des hommes de haute taille, aux cheveux blonds, à la peau blanche et molle. Ils se coiffent curieusement en ramenant leurs cheveux sur le sommet du crâne et sur la nuque, à la façon des crinières de chevaux. Les nobles portent des moustaches longues et pendantes. Ils se lavent avec une sorte de savon qu'ils ont inventé. Logiquement suivaient les mœurs vestimentaires avec la description des habits (les braies, le sayon), des couleurs utilisées (généralement criardes et assemblées en carreaux ou en bandes) et des tissus. La vie quotidienne était étudiée dans le détail. C'était tout d'abord la présentation de l'habitat dont seule une phrase chez Strabon[1] nous est parvenue : les maisons sont grandes, fabriquées en planches de bois et en claies et couvertes d'épais toits de chaume qui leur donnaient une apparence de cônes[2]. Les manières de coucher et les repas faisaient l'objet d'une longue digression dont Athénée a reproduit des passages mémorables. C'est ainsi que nous savons comment se déroulaient les banquets de guerriers, soumis à un cérémonial précis qui attribuait à chacun une place déterminée par la valeur guerrière. À la suite étaient évoquées des coutumes en rapport avec ces repas ou des anecdotes, ainsi celle du roi Luern, l'Arverne, père de Bituit, qui dans ses brigues électorales organisait d'immenses banquets pour obtenir les faveurs de ses clients.

Une longue partie était consacrée aux guerriers et à leur place dans la société. Leur apparence physique était soigneusement dépeinte, ainsi que leurs armes et leurs manières de combattre. Ce sont eux qui suscitaient les comparaisons les plus évidentes avec le monde homérique. Leurs rites de victoire surtout avaient attiré l'attention. Le traitement du crâne de l'ennemi paraissait la meilleure illustration des mœurs étranges des Gaulois : découpée juste après

1. Strabon, *Géographie*, IV, 4, 3, c 197.

2. C'est l'adjectif « *tholoeides* » caractérisant ces maisons et mal compris des traducteurs qui a fait croire que les maisons étaient rondes (par leur plan). En fait, c'est la toiture qui leur donnait l'aspect d'un dôme. En réalité, comme l'a montré la fouille de milliers d'habitations, celles-ci étaient très majoritairement de plan quadrangulaire.

la mort sur le champ de bataille, souvent au cours du combat, la tête était accrochée par le guerrier à son cheval puis rapportée comme un trésor dans sa maison où elle prenait place dans un coffre après avoir été enduite d'huile[1]. Aucun guerrier ne voulait s'en séparer, même contre son poids en or. Ainsi, la barbarie guerrière semblait compensée par cette constitution d'un trophée qui conférait à la tête de l'ennemi le statut d'une relique. Pareillement, l'exemple du traitement du butin révélait que les Gaulois étaient les plus religieux des hommes : la plus grande part de celui-ci était offerte aux dieux dans leurs sanctuaires ou aux portes des villes en d'immenses tumulus[2] qui ressemblaient étonnamment à ceux que les Grecs érigeaient à l'issue de leurs grandes batailles victorieuses. Toute cette description de l'apparence physique des Gaulois et de leurs mœurs était ponctuée de comparaisons avec le monde grec et souvent de citations d'Homère.

Dans son résumé peu respectueux de l'original, César a surtout utilisé la seconde partie du texte, consacrée à la société proprement dite. Il place au début de l'exposé un texte[3] que ni Diodore ni Strabon n'ont résumé et qui provient soit d'une autre œuvre, soit d'un autre chapitre du livre XXIII des *Histoires*. Il s'agit de la vie politique en Gaule, très animée et de tradition ancienne, aussi ancienne que l'installation dans le pays des premiers Celtes. Chez tous les peuples existent des partis, généralement deux, qui divisent non seulement l'ensemble du pays, mais toutes les subdivisions territoriales, les villes et jusqu'aux grandes familles. Ces factions offrent beaucoup de ressemblances avec celles de l'époque républicaine à Rome. À leur tête se trouvent, plus que des leaders, des patrons qui ont devoir d'assistance et de protection envers leurs clients. Ces derniers, en retour, lui offrent une adhésion qui ne paraît pas pour autant automatique. Lors d'une élection, le patron doit se livrer à une véritable brigue qui met en œuvre les habituelles distribution d'argent, organisation de banquets et festivités gratuites. Athénée en a recopié un exemple[4] haut en couleurs, la campagne

1. Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique*, V, 29.
2. César, *Guerre des Gaules*, VI, 18.
3. *Ibid.*, VI, 11.
4. Athénée, *Deipnosophistes*, 152 d-f, fr. 18 Jacoby et 67 Edelstein et Kidd.

électorale de Luern l'Arverne, père de Bituit. L'enjeu de telles élections est l'une des deux magistratures suprêmes que César passe sous silence, mais que Strabon précise, la magistrature civile et la magistrature militaire, l'une et l'autre généralement accordées pour une année. Poseidonios devait, à cette occasion, décrire les différents régimes politiques présents en Gaule. Seule une phrase [1] du même Strabon en témoigne : « La plupart des régimes politiques étaient de nature aristocratique. » Les constitutions étaient variées et déjà assez élaborées, comme le prouve celle assez bien connue des Éduens. L'un des plaisirs politiques des Gaulois était de les comparer entre elles. Poseidonios mentionnait des lois, telle celle qui interdisait de divulguer toute information concernant l'État et obligeait son détenteur à en avertir tout d'abord le magistrat, celle aussi, chez quelques peuples, qui interdisait de parler de la chose publique hors des assemblées. Ces dernières étaient décrites avec précision. Il ne nous en reste qu'une coutume rapportée par Strabon comme une curiosité : dans l'assemblée populaire, un appariteur muni d'une épée faisait respecter le silence en coupant des morceaux du vêtement des perturbateurs, parfois jusqu'à le transformer en haillons [2].

Venait ensuite un tableau des classes sociales, complexe et difficile à exprimer en termes grecs. Diodore et Strabon ont renoncé à le rapporter, parce qu'il n'était plus d'actualité à l'époque augustéenne. César, à son habitude, le schématise et le déforme. D'après lui, il y aurait trois catégories d'individus : ceux qu'il appelle « *equites* » ou « chevaliers », ce sont des nobles et des guerriers ; les gens de la plèbe dont il nous dit qu'ils sont sans droit et dans un état de quasi-servage ; enfin les druides. Cette tripartition qui a séduit les comparatistes, à la suite des travaux de Georges Dumézil, ne peut cependant refléter l'analyse de Poseidonios, parce que s'y trouvent mêlées d'authentiques distinctions de classes et des fonctions qui elles-mêmes ne recouvrent pas les réalités politiques. Si chevaliers et membres de la plèbe forment effectivement deux classes distinctes, ce ne saurait être le cas des druides qui appartiennent à la première. Enfin, il est parfaitement exagéré, comme la

1. Strabon, *Géographie*, IV, 4, 3, c 197.
2. *Ibid.*

description de la vie politique l'a bien montré, de considérer que la plèbe n'est constituée que de serfs et de clients sans pouvoir.

Cette reconstitution schématique de la description de la société gauloise le montre, sa richesse et sa précision étaient étonnantes pour une œuvre écrite un siècle avant notre ère et deux mille ans avant la naissance d'une ethnographie scientifique. Les recherches qu'elles avaient nécessitées durent être assez considérables et obligèrent son auteur à un ou plusieurs séjours en Gaule sur une durée totale de plusieurs mois. Les textes qui la constituaient représentaient un volume non négligeable, l'équivalent probable d'une centaine de pages imprimées actuelles. Ce qui en subsiste aujourd'hui, sous la forme que l'on vient de voir, demeure une documentation irremplaçable pour qui veut comprendre la société gauloise et la place qu'y occupaient les druides.

La Gaule, un conservatoire de l'ancien monde

Poseidonios avait enfin une dernière raison pour accomplir de tels efforts : la Gaule lui paraissait un conservatoire de l'ancien monde, un lieu où pouvaient s'observer encore les vertus antiques que le monde grec avait progressivement perdues. C'est probablement ce goût pour une époque révolue, incarnée par un pays paraissant si souvent hors du temps dans ses descriptions, qui fait le charme particulier des fragments ou des résumés des textes de Poseidonios. Sa passion de la science et son objectivité instinctive semblent, tout à coup, faire place à un regard nostalgique qui commande le discours. « Il voulait préserver la physionomie d'un monde en danger de disparaître », écrit avec raison Arnaldo Momigliano[1]. C'est dans cette sorte de musée celtique du monde ancien qu'il met en scène les druides.

Aussi son œuvre pose-t-elle un réel problème à l'historien des Celtes et de la Gaule. Quelle en est la réalité chronologique ? Quelles sont les parts de l'observation directe et de la réactualisation

1. A. Momigliano, *Sagesses barbares*, *op. cit.*, p. 81.

de faits anciens ? Ce sont des questions auxquelles il est indispensable d'apporter la réponse la plus précise, si l'on veut utiliser au mieux une documentation qui pour la connaissance des druides est unique. Nous avons déjà vu comment et avec quels matériaux l'auteur a rédigé sa notice : en combinant subtilement les résultats de son expérience personnelle, ceux de ses lectures et enfin ceux d'entretiens qu'il a eus avec des Massaliotes, des commerçants et voyageurs et peut-être des indigènes. Mais il importe aussi de savoir ce qu'il a pu réellement voir.

On a longtemps prétendu que Poseidonios ne s'était guère aventuré en Gaule au-delà de l'arrière-pays de Marseille [1]. C'était faire peu de cas de son goût exacerbé pour l'investigation. Les travaux des philologues [2] ont montré qu'il est l'auteur de la description circonstanciée de Tolosa [3]. Le passage par cette ville paraît d'ailleurs obligatoire à qui veut se rendre au bords de l'Océan, en partant probablement de Narbonne, un autre port où nous savons qu'il s'est rendu. Mais est-ce dans l'ancêtre de la Ville Rose qu'il a pu assister au spectacle [4] des têtes coupées exposées, spectacle auquel, selon ses propres dires, il aurait fini par s'habituer ? Rien n'est moins sûr [5], car depuis 120 av. J.-C., soit une trentaine d'années avant le voyage de Poseidonios, une garnison romaine y était installée et la révolte des habitants contre elle en 106 avait fait long feu. En revanche, dans le pays même des Volques Tectosages, mais

1. P.-M. Duval, *La Gaule jusqu'au milieu du ve siècle*, Paris, Picard, 1971, t. I, vol. 1 des « Sources de l'histoire de France », p. 244. On a longtemps pensé qu'il avait bénéficié dans ses pérégrinations tant en Gaule qu'en Espagne de la protection des Romains.

2. Notamment ceux de F. Lasserre dans son édition des livres III et IV de Strabon, *Géographie*, Paris, Les Belles Lettres, « Collection des universités de France », 1966.

3. Les détails topographiques sur la capitale des Volques Tectosages et les informations chiffrées sur les trésors qui s'y trouvaient nous assurent qu'il s'est rendu sur place pour reconnaître les lieux et y rencontrer les témoins oculaires du pillage des richesses locales par Cépion.

4. Strabon, *Géographie*, IV, 4, 5, c 198, fr. 55 Jacoby, 274 Edelstein et Kidd.

5. Tolosa était donc sous une domination romaine déjà un peu ancienne et on ne peut imaginer qu'elle ait abrité suffisamment de têtes coupées pour que notre savant grec ait eu à s'adapter progressivement à leur vue.

surtout chez leurs voisins Cadurques et Rutènes[1], ces témoins de pratiques guerrières déjà disparues[2] dans une grande partie de la Gaule pouvaient encore subsister, comme des reliques sans prix laissées en héritage aux habitants par leurs ancêtres. L'anecdote, dont on ne peut douter de l'authenticité, prouve avant tout que Poseidonios ne s'est pas contenté de suivre des chemins balisés, en mettant ses pas dans ceux des commerçants romains.

Ses vagabondages dans les territoires situés au nord de la Garonne ne lui ont cependant pas permis d'assister en personne à des manifestations sociales où seule la présence de membres de la communauté concernée était tolérée: les cérémonies religieuses, les assemblées civiques, même certains moments de la vie privée. Poseidonios a pu en lire quelques descriptions dans des ouvrages plus anciens, mais celles-ci étaient forcément peu nombreuses et trop vagues[3]. Il a dû par conséquent recueillir ces matériaux lui-même en interrogeant des voyageurs, des militaires romains qui avaient participé à des campagnes en territoire gaulois. Mais ces derniers ne pouvaient non plus répondre à toutes ses attentes. Trop peu observateurs, trop peu formés à un questionnement de chercheur en histoire, en philosophie et en ethnographie, ils ne pouvaient lui rapporter que des fables, des racontars, non sans intérêt, mais insuffisants pour construire le tableau auquel il est parvenu. La part probablement la plus importante de ses informations provient donc d'échanges oraux avec d'autres interlocuteurs, des indigènes avec lesquels il était possible de communiquer et qui eux-mêmes portaient un regard savant sur leur propre civilisation. De tels hommes nous

1. Les Cadurques étaient implantés dans l'actuel Quercy et les Rutènes dans la région de Rodez.

2. Les crânes humains qui font l'objet de telles pratiques d'exposition se rencontrent surtout dans les niveaux archéologiques des IIIe et IIe siècles, une période semblant marquer l'extension maximale de ces objets. On ne peut cependant exclure que ces têtes qui alors valaient, aux dires de Poseidonios, l'équivalent de leur poids en or aient été ensuite précieusement conservées par les descendants de leurs propriétaires.

3. Aucun explorateur avant lui n'avait sollicité de la société gauloise des informations précises sur des questions aussi particulières que les constitutions politiques, le droit, les croyances métaphysiques ou la sexualité des habitants.

les connaissons bien, puisque ce sont ceux qui nous occupent ici : ce ne peut être que les druides.

La rencontre de Poseidonios avec un ou plusieurs d'entre eux ne fait aucun doute. Elle était l'une des priorités de son voyage. Mais c'est surtout le contenu de sa documentation qui nous en persuade. Qui d'autre qu'un druide aurait pu expliquer à l'enquêteur grec les croyances en l'au-delà et en la transmigration des âmes[1] ? Qui aurait pu lui apprendre que la communauté des druides tout entière se réunissait chaque année dans le centre de la Gaule, dans le pays des Carnutes, et en quoi consistaient ces réunions[2] ? De telles informations n'étaient en possession que des druides. Comme on l'a vu, elles étaient gardées secrètes. Leur assimilation et leur acquisition, après une longue période de formation, donnaient seules à celui qui était parvenu à les obtenir la qualité de druide.

Les druides ne pouvaient que confirmer Poseidonios dans sa quête d'un monde ancien qui prenait les traits de l'âge d'or. Ces philosophes et savants qui considéraient leur savoir comme un formidable instrument de pouvoir et qui, pour cette raison, le gardaient secret et se le transmettaient oralement, étaient, à l'image des Pythagoriciens anciens, pris dans une contradiction que Poseidonios lui-même avait théorisée dans le mythe de l'âge d'or. Leur philosophie pratique les amenait à être des réformateurs, ce qu'ils étaient quand ils introduisaient leurs principes éthiques dans la vie politique et sociale. Mais leur savoir et sa transmission les contraignaient à se conduire tout autant en conservateurs. La sécularisation de leurs doctrines les condamnait à l'autodestruction. Elle était devenue inéluctable depuis l'irruption de Rome dans les affaires de la Gaule. La défaite en 121 av. J.-C. des Arvernes, le peuple le plus puissant de la Gaule, avait fait vaciller le monde celtique. Après l'importation de plus en plus soutenue du vin italique pendant tout le deuxième siècle, c'étaient désormais de nouvelles habitudes de vie, de nouvelles valeurs qui se diffusaient en masse. Les antiques vertus de la compétition guerrière et physique (ce que les Grecs appellent « *agôn* ») étaient délaissées pour des vices inconnus en Gaule, la mollesse et le luxe que permettaient les métiers

1. César, *Guerre des Gaules*, VI, 14, 5-6.
2. *Ibid.*, VI, 13, 10.

de l'argent et ses dérives, commerce, usure, concussion. En quelques années, les Gaulois de la *Provincia* s'étaient transformés. La romanisation avançait à grands pas, dans la tête des Gaulois surtout. Aussi les druides découvraient-ils avec intérêt, probablement après les avoir longtemps méprisés, les peuples celtiques du Nord, les Belges et les Bretons qui fermaient leurs frontières aux commerçants romains et conservaient précieusement les doctrines druidiques les plus anciennes, au point que des druides du centre de la Gaule allaient régulièrement chez eux s'y ressourcer[1].

Dans les années 100 ou 90, le processus de romanisation des esprits, précédant de loin celui de la conquête proprement dite, était suffisamment amorcé dans le sud de la Gaule pour devenir perceptible non seulement à ceux qui avaient le plus à le redouter, les druides, mais aussi à un observateur aussi perspicace que Poseidonios. Cependant, dans l'ensemble de la Gaule, il demeurait suffisamment de vestiges de la civilisation celtique non pollués par l'influence de Rome pour tenter de faire la reconstitution d'une époque antérieure, celle des IVe et IIIe siècles, sur laquelle les druides régnaient largement. Ce sont ces aspects, étrangement contradictoires, que l'on ressent à la lecture du résumé le plus fidèle, celui de Diodore, ou à celle des fragments conservés par Athénée.

1. *Ibid.*, VI, 13, 11.

Chapitre VIII

La religion gauloise

Parce que, depuis deux mille ans, les druides sont catalogués comme des prêtres, l'examen de la religion s'impose. Sur ce sujet encore, Poseidonios demeure notre meilleur informateur. Il lui a consacré un ou plusieurs longs chapitres. De précieux vestiges en subsistent dans le résumé de César, dont la religion est le thème majeur et dont elle occupe près de la moitié. Le savant grec avait des raisons de s'intéresser aux rapports que les Gaulois entretenaient avec leurs dieux. Avant tout, il s'agissait d'un des sujets traditionnels, voire obligés, à qui voulait parler des Celtes, d'autant que l'historien Timée de Taormine[1] avait précédemment contribué à en enrichir la documentation. Mais Poseidonios savait aussi que c'est dans ce domaine qu'il trouverait la meilleure expression de la spiritualité des Gaulois. Il pourrait vérifier si certaines allégations qui circulaient en Grèce depuis trois siècles avaient un fondement : les Gaulois croyaient-ils en l'immortalité de l'âme ? Connaissaient-ils une forme de métempsycose ? Ces idées étaient-elles antérieures à celles, similaires, de certains Grecs, tels que les Pythagoriciens ?

C'est au cours de cette enquête qu'il découvrit le domaine où les druides exerçaient la plus grande influence sur le reste de la population. Contrairement aux autres castes spécialisées (prêtres, devins et bardes), ils ne pratiquaient pas eux-mêmes les choses de la religion, ils n'en subissaient pas les contraintes, comme ils n'obéissaient pas non plus à celles de la guerre, mais semblaient les commander et se situer au-dessus d'elles. Poseidonios put comprendre

1. La religion et la mythologie, notamment des peuples de l'Occident, étaient sa grande passion. Voir N. K Chadwick, *The Druids*, *op. cit.*, p. 88 ; R. Laqueur, « Timaios », *in* Pauly-Wissowa, *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, 2e série, vol. 6, 2 (1936), col. 1076-1203.

qu'ils avaient réformé l'ancienne religion, issue d'un passé qu'on appelle aujourd'hui préhistorique, et qu'ils en avaient fait l'équivalent de ce que les Romains appelaient une religion publique, autrement dit aux mains de l'État. On ne sait si le culte privé disparut complètement, il est sûr en tout cas que lui n'en parle pas expressément. Même les sacrifices payés par de riches individus et exécutés pour leur bénéfice propre faisaient l'objet d'une autorisation des druides qui, là comme en d'autres domaines, représentaient directement l'État.

Or, c'est précisément en matière de religion, et plus précisément de celle qu'on peut reconnaître comme publique parce qu'elle a laissé des monuments qui furent œuvre collective, que les travaux archéologiques récents ont livré les résultats les plus significatifs. Vestiges de sanctuaires imposants, restes sacrificiels et offrandes par milliers apparaissent depuis trente ans sous la truelle des archéologues, alors qu'il y a un demi-siècle encore on s'imaginait seulement les Gaulois sacrifiant des humains ou cueillant du gui dans de sombres forêts. La religion gauloise est donc aujourd'hui le lieu où se rencontrent pour la première fois les descriptions du premier ethnographe de la Gaule et des réalités matérielles qui ont traversé deux millénaires. Son examen, sous ces deux aspects et surtout dans le dialogue qu'ils peuvent entretenir, ouvre donc la voie à une meilleure compréhension de l'action des druides et de leur place dans la société.

Les faiseurs de sacré

Par sa triple ascendance intellectuelle, celles des Stoïciens, des Pythagoriciens et d'Aristote, Poseidonios n'ignorait pas que les dieux n'existent pas sans les hommes qui les ont conçus et qu'ils ne convoquent que pour les aider à vivre en société. Aussi fait-il la part belle à tous ceux qui, de près ou de loin, non seulement s'occupent des choses de la religion proprement dite, mais créent aussi du sacré, au sens le plus large du mot, celui qui englobe le divin, le magique et l'imagination poétique. En Gaule, ces

domaines de l'imaginaire sacré ne sont pas scindés scrupuleusement comme ils le sont à Rome dès l'époque de la République, où, si l'on en croit Varron[1], il existe trois théologies, celle des poètes, celle des philosophes et celle des politiques. Les Gaulois, ici comme dans les autres aspects de leur civilisation, n'ont pas le pragmatisme des Romains qui fixe à chacun ses compétences mais, comme eux, ils supportent le poids des traditions surtout en matière religieuse. Aussi, dans le temps, fonctionnaires de la religion et artisans indépendants du sacré se sont-ils ajoutés les uns aux autres comme des strates successives dont les plus anciennes n'ont pas disparu pour laisser la place aux nouvelles. Il ne semble pas que Poseidonios ait réussi à faire un classement chronologique de ce personnel qu'on ne peut qualifier seulement de « sacerdotal » et qui rassemble tous les faiseurs de sacré, de l'artiste au prêtre, en passant par le devin, mais aussi par le sorcier. Il en a fait un tableau simplifié et tout à fait surprenant.

Nous n'en possédons, cette fois, que trois versions, celles de Diodore[2], de Strabon[3] et de Timagène recopiée par Ammien Marcellin[4]. Nous avons, en effet, noté que César avait volontairement tronqué cette présentation des « faiseurs de sacré », en ne retenant que les seuls druides. La similarité des trois résumés quelque peu lapidaires est telle qu'on peut être assuré qu'ils reflètent bien l'original, même si beaucoup de détails ont disparu. Leurs auteurs ne citent que trois catégories d'individus, toujours les mêmes, malgré une hésitation pour le nom de la troisième qui soit a été conservé sous sa forme gauloise « *vate* », soit a été déformé (« *eubage* »), soit a été traduit par le mot grec « *mantis* » (devin). Ces hommes sont les bardes, les devins et les druides, selon l'ordre qui leur est donné par Strabon et Timagène.

Mais avant d'entrer dans le détail de leurs fonctions respectives, il est nécessaire de s'interroger sur leur représentativité. On

1. Voir P. Boyancé, « Sur la théologie de Varron », *Revue des Études Antiques*, LVII, 1955, p. 57-84, réédité dans P. Boyancé, *Études sur la religion romaine*, Paris, De Boccard, 1972, p. 253-282.

2. Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique*, V, 31.

3. Strabon, *Géographie*, IV, 4, 4, c 197.

4. Ammien Marcellin, *Histoire*, XV, 9, 8.

remarque, en effet, un grand absent, celui qu'on s'attendrait à voir cité en tout premier lieu, le prêtre, autrement dit le fonctionnaire attaché à un sanctuaire et y assurant le culte. Strabon indique que cette fonction est assumée par les *vates* qui sont des « *hiéropoïoi* » (littéralement les « faiseurs de sacré »), des personnes – en Grèce, souvent des magistrats – chargées de la réalisation des cérémonies religieuses. Diodore confirme partiellement cette interprétation[1], en indiquant qu'ils se chargent des sacrifices à but divinatoire. On doit donc en rester à l'indication de Strabon, toujours précis dans le choix des mots et par conséquent dans le respect des termes utilisés par sa source, Poseidonios : il existe des prêtres d'un culte qu'il faut considérer comme public. Existait-il des prêtres et des sacrificateurs locaux, dans la campagne, hors des grandes structures religieuses liées à l'État ? On ne sait pas. Y avait-il des sorciers exerçant leur art en marge de la société ? Probablement, mais là non plus le texte initial de Poseidonios ne devait donner aucune précision.

Poseidonios a donc simplifié les choses ou, plus exactement, a regroupé les hommes qui touchaient de près ou de loin à la chose sacrée dans ces trois catégories. C'est Strabon qui, même sous une forme très résumée, reproduit le mieux ce tableau : « Chez tous les Gaulois, d'une façon générale, trois sortes d'hommes sont honorés d'une façon tout à fait exceptionnelle, ce sont les Bardes, les *Vates* et les Druides. Les Bardes sont des chantres sacrés et des poètes. Les *Vates* s'occupent des cérémonies religieuses et ont des connaissances dans les sciences de la nature. Les Druides sont également des connaisseurs de ces sciences mais ils pratiquent la philosophie morale [...][2]. » Ces quelques lignes montrent bien que bardes, vates et druides s'inscrivent à des niveaux très différents sur l'échelle hiérarchique du travail sacré. Les plus impliqués sont les *vates* qui fabriquent le sacré, ainsi que l'indique l'appellation de

1. L'opinion de César sur ce sujet ne peut ici être mise à profit, puisque nous avons vu qu'il attribue ces différents rôles aux seuls druides, au risque d'ailleurs de se contredire : dans le récit de la Guerre des Gaules, il évoque des prêtres (*sacerdotes*) dont il est bien incapable de préciser s'ils sont aussi des druides (*Guerre des Gaules*, VII, 33, 4).

2. Strabon, *Géographie*, IV, 4, 4, c 197.

«*hiéropoïoi*» qui leur est donnée. Les bardes ou, tout au moins, ceux qui sont considérés comme des «*humnétai*», des chantres sacrés, ont aussi un rôle de tout premier plan puisqu'ils connaissent et diffusent des chants qui évoquent les dieux. C'est certainement ce qui explique la première place qui leur est donnée dans l'énumération. En revanche, dans les informations que livre Strabon, on voit mal ce qui permet de placer les druides parmi les «faiseurs de sacré», si ce n'est qu'ils connaissent les lois de la nature, par leur pratique de la «*physiologia*».

Diodore, de façon désordonnée à son habitude, apporte des compléments d'information: «Les bardes sont des poètes. Avec des instruments semblables à des lyres, ils chantent tantôt des hymnes, tantôt des satires. Ils ont aussi des philosophes et des théologiens auxquels les plus grands honneurs sont rendus et qu'ils appellent druides. Ils recourent également aux services de devins qu'ils tiennent en grande faveur. Ces derniers prédisent l'avenir d'après l'observation des oiseaux et par la mise à mort de victimes sacrificielles, c'est ainsi que toute la populace est soumise à leurs oracles [1].» Cette version présente deux intérêts. Elle explique très bien en quoi consiste la considération qu'ont les Gaulois pour tous ces hommes: on redoute la satire des poètes dont le chant a une force particulière et on en sollicite, au contraire, les louanges; on a le plus grand respect pour le savoir infini des druides; on craint ou on espère les oracles des *vates*. Par ailleurs, Diodore, mieux que Strabon, précise en quoi chacun d'entre eux a un accès plus ou moins direct avec le sacré. Pour les bardes, ce sont la musique et leur lyre qui sont considérées d'inspiration divine. Les druides seuls connaissent la vraie nature des dieux, c'est pourquoi ils sont dits «théologiens». Les *vates*, de leur côté, par des pratiques divinatoires, peuvent interpréter la volonté des dieux.

Ces informations, très circonstanciées, entrent en contradiction avec d'autres, pourtant également issues du même Poseidonios. C'est le cas de celles qui concernent les bardes et, dans une moindre mesure, les *vates*. Dans un fragment très célèbre de Poseidonios, recopié tel quel par Athénée, les bardes sont décrits comme des «parasites» qui suivent les aristocrates, mangent à leur table et leur

1. Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique*, V, 31.

soutirent de l'argent[1]. La description est même datée par l'anecdote concernant Luern qui vécut au milieu du IIe siècle av. J.-C., dans laquelle un barde de cette sorte est mis en scène. On est donc assez loin de l'image précédente qui les présentait comme des poètes sacrés répandant sur leurs contemporains une musique, considérée comme l'expression de la voix divine. En ce qui concerne les *vates*, la contradiction est moins évidente mais on la déduit, de façon implicite, de la lecture de César. Non seulement les devins ont disparu du tableau qu'il fait de la religion, mais on n'imagine pas qu'ils aient pu encore survivre au grand jour dans la Gaule du début du Ier siècle qu'on découvre à travers les récits de la conquête. À l'évidence, ils sont déjà des figures du passé. C'est la même hypothèse qu'on peut formuler pour les bardes : leur pouvoir spirituel s'est dissous au cours du temps et a pris une indéniable couleur vénale. Il faut donc conclure que Poseidonios s'est trouvé face à deux ensembles documentaires assez divergents, en tout cas nettement séparés dans le temps, d'un côté le produit de sa propre enquête visuelle et orale, de l'autre, comme toujours, des témoignages écrits assez anciens, probablement vieux d'un ou de plusieurs siècles déjà et tirés de l'œuvre de Timée et peut-être de quelques autres.

Les effets de cette évolution chronologique ne semblent pas avoir inquiété outre mesure l'inspirateur de Diodore et de Strabon. Le but de sa description du personnel religieux était d'en peindre un tableau raisonné. C'est ce qui ressort de la tripartition fonctionnelle à laquelle il aboutit. Elle est finalement assez proche de la théorie de Varron sur les trois types de théologie qu'on a évoqués de façon liminaire. Et pour cause, Varron pour formuler cette division de la théologie s'était lui-même inspiré des Stoïciens, de Panaïtios mais aussi certainement de Poseidonios lui-même. C'est ce que présumait déjà Pierre Boyancé[2]. L'exemple gaulois paraît livrer un argument supplémentaire. Rappelons cette division : il y aurait trois façons de considérer les dieux, c'est-à-dire trois théologies, celle naturelle des philosophes, celle mythique des poètes,

1. C'est le passage qui a inspiré la figure du barde illustrée par la bande dessinée *Astérix*.

2. P. Boyancé, *Études sur la religion romaine*, *op. cit.*

enfin celle civile des législateurs[1]. On reconnaîtra sans difficulté les druides comme adeptes de la première par leur connaissance « physiologique » des dieux. Les bardes évidemment relèveraient de la seconde, en diffusant des mythes qui sont la matière même de leurs chants. Quant aux *vates*, il est évident qu'ils se sont imposés comme des fonctionnaires de la pratique religieuse, des représentants de l'État dans les cultes publics. Cette tripartition, simple, habituelle aux Grecs comme aux Romains de la fin du IIe siècle, devait paraître à Poseidonios la meilleure illustration de la religiosité gauloise, malgré sa complexité qui n'avait rien à envier à la religion des deux peuples auxquels ses écrits s'adressaient.

Les dieux et les sacrifices

C'est cette lisibilité qui a plu à ses utilisateurs tardifs. Il n'en fut pas de même pour le reste de l'exposé sur la religion gauloise. Diodore et Strabon n'en conservent que très peu d'éléments, qui leur paraissent extraordinaires et propres à donner image à la barbarie des Gaulois. César, une fois encore, se démarque en s'efforçant de transmettre à ses lecteurs les éléments les plus difficiles à comprendre. C'est particulièrement vrai pour les dieux. En revanche, il demeure aussi évasif et avare en détails que les deux autres pour ce qui touche au culte. La bonne connaissance que l'archéologie récente nous a permis d'obtenir sur le sujet – elle sera exposée plus loin – nous laisse penser que Poseidonios lui-même était déjà responsable de ce manque d'information. Il n'a, en effet, pu lui-même assister à aucune cérémonie religieuse et n'a rien trouvé chez les auteurs plus anciens qui puisse lui permettre de pallier cette carence. Aussi a-t-il dû se contenter de recopier les descriptions de sacrifices exceptionnels et les procédés divinatoires étranges qu'il a découverts chez Timée et peut-être chez Éphore. À coup sûr, la présentation du culte était la partie la plus déficiente de son exposé de la religion gauloise.

1. *Ibid.*, p. 254.

Les dieux bénéficiaient, au contraire, d'un traitement de faveur. On s'en rend aisément compte à la lecture de César qui les décrit en une vingtaine de lignes. Philologues et historiens de la religion se sont penchés depuis longtemps sur le célèbre passage où le conquérant de la Gaule traduit le nom des divinités gauloises à l'aide de celui de leurs correspondants, plus ou moins exacts, dans le panthéon romain. Ils se sont affrontés en des luttes souvent stériles pour mesurer le degré de fiabilité ou celui de la falsification de l'un des meilleurs exemples de l'*interpretatio romana*, c'est-à-dire de la traduction, voire déjà de l'assimilation, des dieux gaulois en leurs homologues romains. Une chose est certaine cependant: s'il y a eu *interpretatio romana*, elle n'est pas le fait de César lui-même, comme on l'a trop longtemps cru[1]. Il n'a pas pu, au cours de sa conquête, se documenter suffisamment pour procéder à une traduction aussi originale du panthéon gaulois[2]. Il lui était plus facile, là encore, de puiser dans l'œuvre de Poseidonios qui avait déjà fait le travail d'interprétation et qui montrait, mieux que tout autre, que la religion gauloise serait soluble dans la future civilisation romaine provinciale.

Mais examinons le texte en question:

> Le dieu qu'ils vénèrent le plus est Mercure: ses images sont les plus nombreuses; ils le tiennent pour l'inventeur de tous les arts, pour le guide des routes et des voyages et ils pensent qu'il a une grande influence sur les gains d'argent et sur le commerce. Après lui, ils honorent Apollon, Mars, Jupiter et Minerve. De ces dieux ils se font à peu près la même idée que les autres peuples: Apollon

1. C'est l'opinion de G. Dumézil, *Naissance de Rome*, *op. cit.*, p. 22 *sq.* D'après lui, César aurait fait cette traduction en toute connaissance de cause, parce qu'« il a connu la religion druidique [...] et qu'il a sûrement été instruit par son ami Divitiacus ». Nous verrons dans les chapitres suivants ce qu'il faut penser de ces arguments.

2. Et ce n'est certainement pas l'Éduen Diviciac dont César ne précise jamais qu'il était druide – nous le savons seulement par Cicéron – qui a pu lui enseigner les mystères de la théologie gauloise. Leurs conversations portaient sur des problèmes de stratégie et de diplomatie, occasionnellement sur la constitution et les institutions politiques des Éduens, certainement pas sur la nature des dieux gaulois. César, bien que lui-même *Pontifex maximus* à Rome, n'avait aucune passion pour les questions de religion.

> guérit les maladies, Minerve transmet les principes des arts et des métiers, Jupiter a le pouvoir sur les autres divinités célestes, Mars régit les guerres. À ce dernier, quand ils ont décidé de livrer un combat, ils font la plupart du temps vœu de consacrer tout ce qu'ils prendront à la guerre [...].

Ce panthéon gaulois n'a, en fait, qu'une ressemblance superficielle avec celui de Rome[1] : tous les dieux principaux n'y figurent pas et surtout la hiérarchie entre eux est différente. Ce qui étonne surtout, c'en est le caractère ramassé. Six dieux seulement veillent sur les principales préoccupations des hommes et suffisent à harmoniser leur vie sociale. Mais l'aspect raisonnable de cette famille divine n'est pas moins étonnant. Le dieu le plus honoré, Mercure, est celui du progrès sous toutes ses formes, industrie, arts, commerce, communication. Apollon, le Lumineux, qui veille sur le bien-être physique des hommes et les guérit, arrive à la seconde place. Curieusement une déesse, assimilée à Minerve, précède Jupiter et Mars. Pourtant, ses compétences ne nous paraissent pas prioritaires, elle veille sur toutes les réalisations humaines, artisanales et artistiques. Aussi le premier de la famille divine chez les Grecs et les Romains, Zeus ou Jupiter, celui qui règne sur les autres, contrairement à toute attente, se trouve chez les Gaulois à l'avant-dernière place, juste devant le dieu de la guerre, dont on attendrait également des Gaulois qu'ils l'aient fait figurer au premier plan.

On s'est beaucoup interrogé sur la réalité de cette petite famille divine[2]. Était-elle conçue sous cette forme chez tous les peuples gaulois ? La diversité ethnique des peuples, celle non moindre grande de leurs régimes politiques et leurs forts particularismes en font douter. Les témoignages épigraphiques et statuaires gallo-romains, certes tardifs, confirment en tout cas une géographie religieuse de la Gaule très contrastée[3] : si la figure de Mercure est très présente au début de notre ère dans de nombreuses régions de

1. Ce qu'avait effectivement noté G. Dumézil dans le texte évoqué précédemment : « Ce qui me frappe, au contraire, c'est la grande différence qui sépare le panthéon romain et le tableau de César. »

2. Sur ce sujet, voir J.-L. Brunaux, *Les Religions gauloises*, *op. cit.*, p. 68 *sq.*

3. Voir N. Jufer et Th. Luginbühl, *Répertoire des dieux gaulois*, Paris, Errance, 2001.

Gaule, elle est souvent concurrencée par Mars, Apollon, moins souvent par Jupiter et dans de nombreux cas par des divinités locales ou indigènes qui ne trouvent pas de correspondant exact dans le panthéon romain. Comme on l'a suggéré plus haut, César n'a pu lui-même se forger cette image des dieux gaulois en fabricant une synthèse d'après les informations diverses qu'il aurait pu obtenir de la bouche même de Gaulois rencontrés au cours de ses expéditions. Il l'a tout simplement tirée de l'œuvre de Poseidonios.

Cependant, ce qui est vrai pour César l'est aussi pour ce dernier : Poseidonios n'a pu lui-même procéder à cette reconstruction, à la fois trop idéale et trop particulière. Pourtant, lui n'a pu la trouver, toute faite, dans l'une de ses sources livresques habituelles, Timée ou Éphore. Deux indications chronologiques figurant dans cette hiérarchie divine nous invitent, au contraire, à voir en elle une conception contemporaine de son séjour en Gaule et certainement pas antérieure à celui-ci. C'est tout d'abord la prééminence de Mercure et de ses caractères bénéfiques en matière de commerce et d'argent. La première place accordée à un dieu caractérisé de cette manière est évidemment une conséquence du développement extraordinaire et relativement soudain du commerce romain en Gaule dans la deuxième moitié du IIe siècle av. J.-C. L'autre indication chronologique est liée politiquement et socialement à la première, elle se trouve dans la dernière place donnée à Mars, image très symbolique du déclin des valeurs guerrières[1], au cours de cette même période et plus précisément dans les années qui ont suivi la création de la *Provincia*, marquée par les terribles défaites des Arvernes. Ce tableau du panthéon gaulois reflète donc l'époque à laquelle Poseidonios l'a fixé pour l'éternité, celle de la mutation profonde de la société celtique qui abandonnait l'économie guerrière et croyait encore à l'importation pacifique du modèle romain.

On pourrait croire qu'il est le fruit de l'idéal politique du philosophe d'Apamée qui, ainsi que son maître Polybe, pensait que les bienfaits de la domination romaine sur le bassin méditerranéen justifiaient quelques guerres et l'abandon de valeurs trop

1. Sur ces questions, voir J.-L. Brunaux, *Guerre et religion en Gaule, essai d'anthropologie celtique*, *op. cit.*

archaïques [1]. Cependant, plusieurs des caractères aberrants de ce panthéon (l'importance d'un dieu guérisseur, le rôle éminent accordé à une déesse protectrice des créations manufacturées, par exemple) ne peuvent qu'être directement issus d'une pensée gauloise, et pas n'importe laquelle. On n'imagine pas un Gaulois issu de la plèbe faire une telle description à notre ethnographe de la Gaule. On ne l'imagine pas mieux d'un chef politique ou guerrier qui aurait accordé ses préférences aux équivalents de Jupiter ou de Mars. Un prêtre ou un barde n'aurait pas non plus brossé ce tableau si équilibré où sont illustrées à travers des figures divines les aspirations humaines les plus civilisées. Seul un druide ou un noble ayant reçu une éducation druidique accomplie a pu se livrer à ce qui est bien l'un des meilleurs exemples de la théologie des philosophes. C'est exactement la conclusion à laquelle est parvenue Christian Goudineau, à partir des documents épigraphiques découverts en Gaule, et précisément en Lyonnaise, au début de l'époque romaine. Il constate que la fréquence des citations des dieux sur les inscriptions correspond très exactement à l'ordre hiérarchique que leur donne César. Aussi écrit-il avec perspicacité : « Celui qui a inspiré cette interprétation avait donc largement réfléchi aux choses de la religion, et connaissait intimement la Gaule et l'Italie [2]. »

On en trouve une preuve supplémentaire avec l'étrange ajout que fait César à cette liste dans le dernier paragraphe consacré à la religion : « Tous les Gaulois se vantent d'être descendants de Dis Pater et ils disent que c'est une croyance transmise par les druides [...] [3]. », écrit-il naturellement, en révélant du même coup l'identité de la source de Poseidonios. Dis, « le Père », est un dieu qui n'a guère connu de succès à Rome, il est la traduction, plus ou moins juste, du Pluton grec. Et c'est bien, en effet, avec la divinité grecque que le dieu gaulois présente les plus grandes affinités. Tous deux ont en commun de régner dans les entrailles de la terre, qui accueillent les morts et favorisent fécondité et fertilité. Mais César,

1. Voir A. Momigliano, *Sagesses barbares*, *op. cit.*, p. 40 *sq.*

2. Chr. Goudineau, *Regards sur la Gaule*, Paris, Errance, 1998, p. 116. Cette recherche a été exposée dans les détails lors d'une table ronde, malheureusement restée inédite, les 19 et 20 février 1999 au musée de Lattes.

3. César, *Guerre des Gaules*, VI, 18.

semble-t-il, n'a pas bien compris la correspondance que Poseidonios établissait entre le dieu gaulois, Dis, et Pluton, il se contente donc de reproduire ce que le même Poseidonios déclarait être l'opinion que les druides en avaient : ce dieu était à l'origine de la génération des hommes. Explication courte que César ne cherche pas à développer. Or, elle est assez évidente et Poseidonios devait l'exposer dans la partie de son ouvrage concernant la métempsycose. Dis était le principe régénérateur des vies corporelles qui accompagnaient le retour des âmes. Comme ses correspondants grec et romain, le « Riche » (c'est le sens de leur nom) recevait la matière des morts mais, à leur différence, il la retravaillait pour produire de nouvelles générations humaines. C'est un nouvel exemple des similitudes entre les théories des druides et celles des Pythagoriciens sur la nature et l'avenir de l'âme. De l'exposé certainement complet qu'en faisait le néo-Pythagoricien, César n'a retenu qu'un détail qu'il trouvait singulier : « C'est pour cette raison qu'ils mesurent les longueurs de n'importe quelle durée non en nombre de jours mais en nombre de nuits, ils observent les anniversaires et les débuts du mois et de l'année de cette manière : c'est le jour qui fait suite à la nuit. »

Il n'est pas sûr que Poseidonios, se contentant peut-être d'une analyse aussi raisonnée, ait dans son exposé livré les noms gaulois de ces dieux : aucun de ses quatre continuateurs ne reproduit une telle information. Les trois noms qui nous sont parvenus grâce au texte célèbre de Lucain déjà évoqué[1], Esus, Teutatès et Taranis, et qui sont confirmés postérieurement par l'épigraphie gallo-romaine, proviennent certainement d'une autre source, que le poète de la *Pharsale* semble être le seul à utiliser. Il est possible que cette dernière ne se soit pas référée à la théologie que nous venons de voir. Elle utilisait très certainement les matériaux de la mythologie qui, contrairement à la précédente, ont dû rester vivaces fort longtemps, bien après la conquête romaine et peut-être même encore après la chute de l'Empire romain. C'est ce qui rend impossible l'exercice auquel se sont affrontés des générations d'historiens de la religion, celui consistant à faire correspondre les Mercure, Jupiter et Mars cités par César à ces trois divinités populaires dont tout ce que l'on sait est que la première est certainement infernale,

1. Voir *supra*, chapitre premier, p. 50 *sq*.

d'où son nom en forme d'euphémisme (le « Bon » ou le « Bienveillant », comme les Grecs parlaient des Euménides), que la seconde a une fonction tribale (c'est ce que signifie son nom, « celui de la *Teuta* ou tribu ») et que la troisième est certainement proche de Jupiter par son rapport avec la foudre et le tonnerre, évoqués par les consonances de son nom, Taranis.

Si notre hypothèse est juste, on comprendra mieux pourquoi Poseidonios était si peu disert sur la question des sacrifices et du culte en général. Les druides n'étaient guère passionnés par le détail des opérations rituelles, ils étaient plus prolixes sur le sens qu'il convenait de leur donner. Il n'est pas impossible également qu'ils aient considéré que la plupart des cérémonies religieuses devaient être frappées du même tabou que la matière de leur enseignement : elles ne devaient pas être divulguées par l'écriture ni communiquées oralement à des non-initiés. C'est pourquoi il est difficile, en ce domaine, de découvrir l'origine des informations recueillies par Poseidonios. Il est probable cependant qu'elles soient uniquement livresques et anciennes, car, comme nous allons le voir, elles ne correspondent pas à la réalité cultuelle qu'indiquent les découvertes archéologiques pour l'époque du voyage de Poseidonios en Gaule. Elles s'en éloignent même assez considérablement. César, Diodore et Strabon, dans leurs résumés de Poseidonios, ne parlent, en effet, que du sacrifice humain, ils ne mentionnent même pas l'existence du sacrifice des animaux domestiques dont on sait désormais que, depuis le IVe siècle au moins, il était, de très loin, la cérémonie religieuse la plus habituelle.

Les sacrifices humains qu'on découvre dans leurs écrits sont tous remarquables par la forme et le but qui leur sont assignés, mais surtout par leur différence avec les rares sacrifices humains acceptés et reconnus comme tels dans les religions grecque et romaine, où ils ont généralement deux finalités, apaiser les dieux ou les remercier en action de grâce. Ici, trois types de fonction leur sont attribués. César est le seul à parler d'un sacrifice étrange à la vertu thérapeutique : des individus malades ou risquant leur vie à la guerre promettraient aux dieux des vies humaines pour sauver la leur par substitution. Cette croyance paraît quelque peu contradictoire avec la théorie de la métempsycose, elle semble en tout cas très

ancienne et correspondre aux temps reculés où de riches aristocrates pouvaient offrir de tels cadeaux aux dieux. Le deuxième type est tout aussi archaïque. Sa fonction est divinatoire. Diodore en fait une description très précise. Il met la pratique au compte des devins qui, lorsqu'ils ont à se prononcer sur une question grave, engageant l'avenir de la nation, mettent à mort un homme selon un rite stupéfiant. On le frappe à l'aide d'un couteau sacrificiel à la poitrine et ce sont sa manière de tomber, l'agitation de ses membres et l'écoulement du sang qui constituent les signes interprétables. Un tel sacrifice est attesté historiquement chez les Galates d'Asie Mineure : en 277 av. J.-C., avant d'affronter Antigone Gonatas, ils immolent des victimes humaines dont ils consultent les entrailles[1]. Le troisième type est plus conforme à l'évolution historique que connaît la pratique en Grèce et à Rome : sous couvert de sacrifice humain, on applique la peine capitale à un certain nombre de criminels. « Les supplices de ceux qui sont arrêtés pour vol ou brigandage passent pour être les plus agréables aux dieux », écrit César[2]. C'est la seule information sur les sacrifices dont on peut penser qu'elle ait été communiquée directement à Poseidonios par les druides. Eux seuls, en effet, connaissaient les désirs des dieux et avaient à juger les criminels.

Mais c'est un sacrifice tout à fait incroyable qui a surtout retenu l'attention de César[3] et de Strabon[4], puis celle des historiens de la religion. Certains peuples gaulois construiraient à l'aide de bois et d'osier de gigantesques « *simulacra* » ou « *kolossoï* », termes latin et grec qui désignent des sortes d'effigies divines. Dans ces dernières, ils enfermeraient des « hommes vivants » d'après César, « des hommes et toutes sortes de bestiaux et d'animaux sauvages » selon la formule de Strabon, pour les y faire brûler. L'information se trouvait, sans nul doute, dans l'œuvre de Poseidonios. Mais elle était au moins tempérée par une restriction, reproduite par César qui précise « chez certains peuples ». Les données de l'archéologie

1. Trogue Pompée, *Histoires philippiques*, extrait de Justin, *Epitoma Historiarum Philippicarum*, XXVI, 2.
2. César, *Guerre des Gaules*, VI, 16.
3. *Ibid.*
4. Strabon, *Géographie*, IV, 4, 5, c 198.

permettent d'en apporter une autre, non moins limitative: on ne rencontre jamais sur les lieux de culte des IVe-Ier siècles av. J.-C. de restes d'animaux sauvages. Un tel «holocauste», pour reprendre le terme qu'emploie Strabon, était donc exceptionnel, peut-être unique, voire de l'ordre de la pure mythologie. Mais Poseidonios avait pris soin de le noter, comme il le faisait des théories scientifiques aberrantes qu'il avait ensuite à cœur de réfuter dans le détail.

Cultes et dieux de type grec

Dans l'enquête purement livresque qu'il entreprit préalablement à son voyage, Poseidonios rencontra ce qui était l'un des thèmes récurrents de ses prédécesseurs historiens et géographes, la présence en pleine Gaule indigène de cultes et de dieux d'apparence grecque. Nous avons vu [1] que des légendes très anciennes s'étaient formées sur le séjour d'Héraclès en Gaule [2]. Elles étaient tout autant partagées par les Gaulois que par les Grecs. Héraclès était devenu en Gaule une sorte de dieu. On lui attribuait la fondation d'Alésia. Il aurait également aboli l'usage de sacrifier des humains, ce qui signifie qu'on en faisait l'initiateur de nouvelles pratiques rituelles. De semblables croyances concernaient les Argonautes qui auraient longé les côtes de l'Atlantique avant de pénétrer en Méditerranée. Au dire de Diodore [3], «un nombre important d'historiens tant anciens que contemporains, et parmi eux Timée [...] comme preuve à tous ces faits, rapportent que les Celtes situés sur les bords de l'Océan sont présentés comme des peuples vénérant tout particulièrement les Dioscures, que la présence de ces dieux y est attestée depuis des temps très anciens [...] ».

De tels faits, qui tiennent plus de l'interprétation que de l'observation, sont évidemment à mettre au compte de l'hellénocentrisme des anciens logographes et des premiers historiens. En l'occurrence, il

1. Voir *supra*, chap. V, p. 149 *sq*.
2. Elles sont reproduites par Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique*, IV, 19.
3. *Ibid.*, IV, 56.

s'agit même d'une forme d'*interpretatio graeca*, de la même manière qu'on a parlé précédemment d'*interpretatio romana*. Les premiers voyageurs grecs qui ont abordé aux rivages de la Gaule ont reconnu, tout d'abord inconsciemment, des cultes à la forme très proche de ceux qu'ils connaissaient chez eux. À cela rien d'étonnant, la matérialité du culte utilise un peu partout dans le monde les mêmes outils : des enclos qui délimitent un espace désormais considéré comme sacré, des cadeaux offerts à la divinité sous forme d'offrandes d'objets ou de sacrifices d'animaux. Explorateurs et commerçants grecs, après un voyage périlleux et long, s'émerveillaient de tout ce qui les rapprochait de leur civilisation et leur faisait oublier ce mal typiquement grec, la nostalgie (maladie du retour). Mais cette simple reconnaissance était souvent vite dépassée : l'interprétation religieuse est aussi une manière de s'approprier le dieu de l'autre, de le faire sien. Ces dieux gaulois qu'on appellerait désormais Dioscures, ces lieux marqués par le passage des Argonautes et d'Héraclès qui y avaient laissé des traces tangibles, telles que celles que toutes les hagiographies rapportent (empreintes de pas, de main, coups d'épée, de trident dans le sol ou la roche, etc.), étaient propres à rassurer les étrangers. Ils balisaient leur chemin et les accompagnaient comme s'ils se fussent trouvés en un pays ami.

Mais il est possible, comme on l'a déjà proposé, que les indigènes ne soient restés ni indifférents ni passifs dans ce jeu de l'interprétation religieuse. Il n'y a aucune raison de penser qu'ils aient été moins enclins que leurs brillants voisins, Grecs, Étrusques puis Romains, à accueillir les dieux étrangers voire à voler ceux de leurs ennemis. Le philhellénisme des Gaulois dans ce domaine aussi a joué son rôle et les druides ont dû l'encourager. Très tôt, en effet, les noms de dieux ou de héros grecs ont coexisté avec ceux de leurs correspondants gaulois. Pour Timée, il ne fait nul doute que ce sont bien les Argonautes et les Dioscures en personne qui ont parcouru la Gaule. Pour Artémidore qui écrivit quelques années avant Poseidonios, c'est bien en l'honneur de Déméter et de Coré que sont célébrées des cérémonies religieuses semblables aux mystères de Samothrace sur une île de la côte bretonne. Strabon qui reproduit[1] l'information la juge tout à fait fiable.

1. Strabon, *Géographie*, IV, 4, 6, c 198.

Face à ce phénomène qui lui parut moins étrange qu'il ne nous semble aujourd'hui, parce qu'il l'observa peut-être aussi chez les Ibères, Poseidonios fut amené à faire la part du vrai et du pur fantasme. Les vestiges morcelés et tronqués qui nous restent de son exposé ne permettent pas de se faire une idée précise de l'analyse qu'il rédigea et des conclusions auxquelles il aboutit. Cependant, les références que donnent Strabon et Diodore à ces faits grecs en territoire gaulois permettent d'avancer quelques hypothèses[1]. Toutes les légendes qui mettaient en scène des héros ou des demi-dieux grecs en Gaule devaient se trouver dans l'œuvre de Poseidonios, mais au titre seulement d'une mythologie partagée entre Grecs et Gaulois. En revanche, l'auteur s'était penché avec beaucoup plus d'attention sur le culte. Les documents trop évasifs ou charriant des généralités ne furent pas conservés par lui. C'est le cas des prétendus cultes dédiés aux Dioscures dont on ne sait rien d'autre que ce nom des divinités auxquelles ils seraient dédiés. C'est probablement le cas aussi de ces mystères bretons en l'honneur de Déméter dont les sources se contentaient de dire qu'ils étaient « semblables » à ceux qui se déroulaient à Samothrace.

Quand il eut la chance de découvrir des documents détaillés et raisonnés, il ne se priva pas de les exposer avec un même souci du détail et peut-être après avoir mené des enquêtes supplémentaires. Il en est ainsi de la description d'un culte, toujours sur les côtes bretonnes, qui n'a cessé d'intriguer les historiens de la religion. Voici le texte, tel qu'il est rapporté par Strabon[2] :

> Il (Poseidonios) dit aussi qu'il y a dans l'Océan une petite île, non loin dans la mer, située en face de l'embouchure du fleuve Loire. Ce sont des femmes des Samnites (il s'agit probablement d'une erreur de transcription pour Namnètes) qui l'habitent, elles sont possédées de Dionysos qu'elles apaisent par des cérémonies et des

1. Les deux auteurs, chaque fois qu'ils l'ont pu, se sont contentés de puiser dans l'œuvre de Poseidonios qu'ils considéraient de loin comme la plus fiable pour le premier et la plus séduisante pour le second. Chaque fois qu'à propos de faits gaulois, notamment en matière religieuse, ils citent d'autres auteurs, cela signifie donc soit que le document n'était pas présent chez Poseidonios, soit que ce dernier le citait bien mais s'en démarquait nettement ou ne lui donnait pas sa caution.

2. *Ibid.*

> rites sacrés. Aucun homme ne pénètre dans l'île, ce sont les femmes qui font la traversée pour avoir des rapports avec les hommes et s'en retournent ensuite chez elles. Il y a une coutume selon laquelle elles doivent une fois par an démonter le toit du sanctuaire et le refaire le même jour avant le coucher du soleil, chaque femme portant son fardeau. Si l'une d'elles laisse choir sa charge, les autres la mettent en pièces, portent les morceaux en tournant autour de l'édifice, tout en poussant le cri des bacchantes, et ne s'arrêtant pas avant que ne cesse leur frénésie. Et toujours il arrive que l'une d'entre elles tombe et doive subir ce traitement.

Ce merveilleux texte ethnographique n'a pas connu la fortune qu'il mérite. Il a été au mieux négligé, au pire sévèrement critiqué[1]. Or, on ne peut cependant l'ignorer, car il s'agit de la seule description circonstanciée d'un culte en Gaule, dont le seul équivalent est celle du rite de la cueillette du gui, reproduite par Pline l'Ancien. Les deux textes ont la même valeur documentaire qui les rend essentiels. Pour celui qui nous intéresse, trois éléments non seulement le rendent crédible, mais encore reflètent exactement la réalité gauloise. Le premier est d'ordre géographique et historique. Une toiture qu'il faudrait changer tous les ans ne s'imagine guère en terre grecque dans les deux siècles précédant notre ère, les matériaux durs utilisés à cet effet pouvant se conserver aisément pendant des décennies. Elle est, au contraire, parfaitement envisageable dans un milieu marin et océanique où les pluies et le vent répétés mettent rapidement à mal une simple protection de branchages et de roseaux, matériaux de couverture les plus fréquents chez les Gaulois. Les deux autres éléments sont religieux. Les adoratrices du dieu ne doivent pas laisser tomber sur le sol les matériaux neufs qu'elles apportent, sous peine d'être mises à mort par leurs compagnes. La peine paraît disproportionnée par rapport à la faute commise. Elle se comprend mieux si l'on songe à un tabou rituel des Gaulois qui est rappelé à trois reprises par Pline l'Ancien :

1. C'est le cas encore récemment de la part de M. Détienne, *Dionysos à ciel ouvert*, Paris, Hachette, « Textes du XXe siècle », 1986, p. 67-88. Il résume assez bien l'attitude de tous ceux qui se sont penchés sur le texte, p. 69 : « Ce Dionysos insolite, trop hellénique pour être baptisé "celtique", laisse les géographes aussi embarrassés que les historiens. »

le gui, au moment de sa cueillette, pour être efficace ne doit pas toucher le sol ; il en est de même des plantes appelées «*selago*» et «*samolus*» ; enfin, le mythique œuf[1] projeté par le sifflement des serpents doit également être recueilli avant qu'il ne tombe au sol. Enfin, la souillure que constitue le contact avec le sol est confirmée par l'archéologie : les offrandes d'armes exposées sur les parois des sanctuaires étaient désacralisées dès qu'elles se décrochaient de leur support sous les effets des intempéries. Le troisième élément enfin est encore d'ordre rituel. La course effrénée des bacchantes autour du sanctuaire correspond au seul rite d'adoration attesté[2] chez les Celtes justement par le même Poseidonios, celui qu'on appelle la «circumambulation», le fait d'effectuer des processions autour de la divinité ou de ce qui en tient lieu.

Cette description n'est donc pas celle d'un culte grec plaqué artificiellement sur une réalité gauloise. C'est tout le contraire. Ce sont des faits celtiques, comme tous ceux de nature religieuse difficilement interprétables, qui involontairement évoquaient un dieu dont tout Grec savait qu'il était lui-même d'origine étrangère, thrace précisément, et des rites seulement connus par la légende. Poseidonios ne s'y est pas trompé. Il a reconnu dans sa source ancienne – probablement Timée ou Pythéas – un rapport rigoureux, objectif et parfaitement digne de foi. Il lui était certainement agréable, de surcroît, de découvrir de nouveaux liens spirituels entre Grecs, Gaulois et Thraces. Vingt-deux siècles plus tard, son texte demeure précieux pour l'historien de la religion gauloise. Il l'est par la richesse et la synthèse de détails qui auraient pu sembler disparates. Il l'est aussi par l'absence de ceux qu'on y aurait attendus, les druides. À une époque – les IIIe et IIe siècles – correspondant à celle de leur apogée, ils sont totalement étrangers à un culte important, certainement renommé et dans lequel on n'hésitait pas à mettre à mort des humains.

1. Voir *infra*, chap. XI, p. 342 *sq*.

2. Athénée, *Les Deipnosophistes*, IV, 152d, fr. 15 Jacoby et 67 Edelstein-Kidd : «L'esclave fait passer à la ronde cette boisson, de la droite vers la gauche. C'est de cette façon qu'on fait le service, c'est aussi la façon qu'ils ont d'adorer leurs dieux, en tournant vers la droite.»

Les données de l'archéologie

Il a fallu, en effet, attendre le dernier quart du XXe siècle pour que les archéologues s'intéressent à la religion gauloise et tentent d'en découvrir des vestiges matériels. Dans cette recherche d'un nouveau type pour laquelle il semblait n'exister aucun modèle directement utilisable par eux, ils ont été grandement aidés par les quelques descriptions de Poseidonios, celle surtout qu'a reproduite Diodore[1]: « Il y a un fait particulier et incroyable chez les Celtes d'en haut (c'est-à-dire du nord de la Gaule) concernant les enceintes consacrées aux dieux. Dans les sanctuaires et les enceintes sacrées érigées dans ces régions, on a jeté beaucoup d'or en offrandes aux dieux, et aucun des habitants ne s'en empare par crainte des dieux, bien que les Celtes aiment l'argent à outrance. » Lorsqu'en 1977 fut découvert à Gournay-sur-Aronde dans le département de l'Oise un enclos dont le fossé de clôture regorgeait d'armes de fer et de bronze ainsi que d'os animaux, il fut aisé à l'archéologue d'y reconnaître l'un de ces « *temene* », tels que les avait décrits le premier ethnographe de la Gaule. Depuis, les recherches se sont intensifiées sur les lieux de culte gaulois et on dispose aujourd'hui d'une bonne documentation[2] pour une grande partie de la France, le Nord, l'Ouest, le Centre-Est et le Sud-Est.

Bien sûr, seule la matérialité de la religion se dévoile peu à peu, dans un de ses aspects les plus remarquables, le culte, essentiellement de nature collective, on peut même dire publique. Nous n'en connaissons pas l'expression dans la sphère privée et il est probable que le culte domestique, prépondérant à la fin du premier âge du fer, au temps des grands aristocrates, ait perdu, au fil du temps, de son importance. Mais il est vrai aussi que sa mise en œuvre, au sein de la maison, demandait peu d'aménagement et que, par conséquent, les traces en sont particulièrement fugaces. Il n'en va

1. Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique*, V, 27.

2. Celle-ci a été récemment rassemblée dans un dossier de la revue *Gallia*, 60, 2003 : P. Arcelin et J.-L. Brunaux, « Cultes et sanctuaires en France à l'âge du fer », *op. cit.*, p. 1-268.

pas de même heureusement du culte communautaire, celui qui lie par des cérémonies régulières la tribu, voire le peuple tout entier, à un ou plusieurs dieux communs. Celui-là exige des aménagements adaptés à la taille de la communauté qui l'utilise, à l'image également qu'elle veut donner du rapport privilégié qu'elle entretient avec son dieu. Il y a une nécessité majeure à désigner un lieu dévolu à ce commerce entre les hommes et les dieux, qui se distingue fortement du reste de la surface de la terre, partagé entre les activités quotidiennes des hommes et les errances des animaux sauvages et domestiques.

Tous les lieux de culte gaulois se présentent donc comme des enclos matérialisés dans la découpe de l'espace sacré par un fossé, dans l'élévation par un mur enfermant complètement ce même espace, enfin par une ornementation extérieure indiquant clairement par des offrandes d'armes, des crânes humains et des bucranes le caractère sacré voire tabou du lieu. Tout cela, on le voit, ne diffère guère des sanctuaires grecs et italiques, surtout des plus anciens qui eux aussi utilisaient le bois, la terre cuite, les trophées d'armes réelles, avant que tout cela ne soit remplacé par la pierre et le marbre. Le plan et les dimensions de l'enceinte sont également semblables : quadrangulaires et de quelques dizaines de mètres de côté. Poseidonios avait donc raison d'utiliser pour désigner les lieux de culte gaulois le terme « *temenos* » (plur. *temene*), qui en grec n'est employé que pour de telles enceintes cultuelles. Mais la similitude ne s'arrête pas là. Les sanctuaires gaulois, comme ceux de la Grèce, sont pourvus d'un porche monumental, conçu comme un sas et permettant une entrée différée et solennisée. Là encore, Poseidonios n'a pas hésité à appeler cette installation gauloise du nom qu'elle a en Grèce, le propylée[1]. C'est là, dit-il, qu'étaient accrochés les crânes humains. Les découvertes du sanctuaire de Gournay-sur-Aronde lui ont donné raison. Dents et fragments de crâne découverts à l'aplomb de ce porche indiquent que cette décoration primitive y est demeurée pendant une longue période.

Les lieux de culte qui marquent de leur présence si forte une campagne déjà largement déboisée, mais où les pâturages l'emportent encore sur les champs cultivés et où l'habitat demeure dispersé,

1. Dans Strabon, *Géographie*, IV, 4, 5, c 198.

apparaissent soudainement, à la fin du IVe et au début du IIIe siècle av. J.-C. Auparavant, sur place ne se rencontre aucun aménagement qui pourrait passer pour leur ancêtre plus ou moins proche. Les archéologues ont donc été tentés de voir en eux l'importation d'un modèle issu d'une autre région du monde celtique, mais les recherches récentes n'ont permis de le retrouver ni en Bohême ni en Bavière ni sur les bords de l'arc alpin, là où la culture laténienne ancienne était brillante et susceptible de produire le plus tôt de tels monuments. L'apparition et le développement de ces lieux de culte ne doivent donc rien à une influence extérieure, une sorte de mode qui se serait diffusée dans le monde celtique. Ils sont tout le contraire, le produit d'une situation sociale et culturelle nouvelle dans la moitié septentrionale de la Gaule. Nous en connaissons les autres effets les plus remarquables : développement d'une économie de guerre, mercenariat, nombreuses innovations technologiques, changement des canons esthétiques. Les causes sont plus difficiles à appréhender. L'arrivée au cours de cette période de centaines de milliers de migrants, appelés Belges, a dû jouer un rôle majeur, mais peut-être pas suffisant. Nous reviendrons plus loin sur cette question.

Si les sanctuaires gaulois présentaient de grandes ressemblances par l'apparence extérieure avec ceux de la Grèce – ce qui a permis aux auteurs anciens et à Poseidonios de les reconnaître comme tels –, il n'en va pas de même pour l'espace intérieur. Il en diffère notablement par l'absence de temple monumental qui dans le monde classique est le joyau dont le sanctuaire peut passer pour l'écrin. Il ne s'y trouve qu'un autel également très singulier, une fosse plus ou moins cylindrique, de 1 à 4 m de diamètre pour 2 à 3 m de profondeur, creusée dans le sol. Bien souvent, il a été couvert par une toiture pour le protéger et permettre le culte en toute saison, mais ce bâtiment ouvert n'avait rien d'un temple classique. Il n'abritait pas l'effigie du dieu et l'autel se trouvait à l'intérieur, alors qu'en Grèce et à Rome il se trouve dehors devant le temple. Le seul autre aménagement de cet espace est ce qu'on appelle en termes d'architecture religieuse un « bois sacré », un morceau de milieu végétal et arboré qui peut prendre des formes assez diverses, de l'arbre isolé au bosquet plus ou moins artificiel. C'est là que la divinité était censée manifester sa présence au moment des cérémonies religieuses. Autel

et bois sacrés sont contigus. Ils sont deux axes verticaux et parallèles permettant la communication entre les hommes qui vivent sur la terre et les dieux qui résident sous elle : les premiers font descendre vers les seconds des offrandes par l'intermédiaire de l'autel ; les seconds occasionnellement viennent se joindre aux hommes en occupant les extrémités aériennes des végétaux.

Les vestiges archéologiques, rencontrés par milliers sur ces lieux, donnent une bonne idée des principales cérémonies qui s'y déroulaient. On en reconnaît aisément deux types qui se sont répétés régulièrement dans le temps, le sacrifice et l'offrande. Seuls le sacrifice animal est vraiment documenté. Il ne concerne que les espèces domestiques, par ordre hiérarchique les bovidés, les porcins, les ovins et les chiens et, dans une très faible mesure, quelques volatiles. Les os des animaux sauvages ne se rencontrent jamais, ce qui est assez normal : les Gaulois ne devaient pas concevoir d'offrir aux dieux des animaux considérés déjà comme leur propriété [1]. L'archéologie qui ne travaille que sur des restes matériels n'a pu distinguer que deux types de sacrifice animal, suffisants cependant pour comprendre que les conceptions cultuelles des Gaulois étaient assez proches de celles de leurs brillants voisins. Le premier utilise seulement des bovidés qui sont offerts dans leur totalité aux dieux. Une fois mise à mort, la bête est déposée dans la fosse où on la laisse pourrir. Les Grecs qui utilisent cette forme de sacrifice pour leurs dieux souterrains le qualifient de « chthonien ». Le second type est plus habituel, il consiste à abattre des animaux jeunes dont une partie, souvent les viscères, est réservée aux dieux, alors que les restes sont consommés sur place par les participants au sacrifice. Dans les religions classiques, on l'appelle « sacrifice de commensalité », parce que les hommes et les dieux sont censés manger ensemble.

L'offrande a pu connaître des formes assez différentes, mais l'archéologie ne peut en mettre en évidence que les traces tangibles. C'est pourquoi les offrandes végétales [2] et celles, probables,

1. Voir J.-L. Brunaux, *Les Religions gauloises*, *op. cit.*, p. 134-136.

2. Leur pratique est cependant attestée ponctuellement. Ainsi, à Mirebeau (Côte-d'Or), un fourreau d'épée a conservé dans son oxyde l'empreinte de grains de blé.

d'aliments sont mal connues. L'offrande la plus habituelle, surtout dans les premiers temps d'utilisation des sanctuaires, est donc celle des armes. Là encore, la pratique est proche de la forme que l'on connaît en Grèce classique et dans la Rome royale et républicaine. Les plus belles armes, boucliers, épées avec leur harnachement et lances, prises à l'ennemi au cours de quelque bataille, sont fixées aux parois et au porche du sanctuaire pendant des décennies, jusqu'à ce que leurs liens, rongés par les intempéries et la rouille, se détachent. Le rite consistait donc seulement à fixer ces objets en hauteur sur la propriété divine, c'est proprement ce que signifie le nom que leur donnaient les Grecs, « *anathemata* ».

D'une manière générale, les Gaulois du nord de la Gaule au IIIe siècle av. J.-C. observent des pratiques rituelles, connues dans les civilisations méditerranéennes, mais propres à leurs périodes archaïques. Ainsi en est-il du trophée. Nous en connaissons surtout la forme artistique, celle où la représentation sculptée dans le marbre s'est substituée aux armes réelles. Mais le trophée gaulois renvoie à une époque antérieure, quand c'était l'ensemble des armes réelles qui étaient consacrées aux dieux et même quelquefois – c'est ce que suggèrent les poètes tragiques grecs et certaines représentations peintes sur les vases – quand le corps des ennemis participait encore à ce trophée[1].

C'est ce qu'illustre, de la manière la plus fascinante, le premier trophée celtique reconnu, celui de Ribemont-sur-Ancre[2] dans le département de la Somme. Sur un vaste champ de bataille s'étaient affrontés plusieurs milliers de guerriers belges, qui venaient de s'installer dans cette région et y prirent le nom d'Ambiani, à des Gaulois armoricains, des Aulerci très vraisemblablement, qui

1. C'est ce qui expliquerait l'apparence anthropomorphe de l'ancien trophée grec, un poteau que l'on plantait sur le champ de bataille, qu'on habillait d'armes comme pour le transformer en épouvantail. Voir R. Lonis, *Guerre et religion en Grèce à l'époque classique*, Paris, Les Belles Lettres, « Annales littéraires de l'université de Besançon », 1979 ; G. Charles-Picard, *Les Trophées romains*, Paris, E. de Boccard, 1957 ; et la brillante et suggestive étude de J.-L. Durand, « La mort, les morts et le reste », *in* M. Cartry et M. Détienne (dir.), *Destins de meurtriers*, Paris, EPHE, « Systèmes de pensée en Afrique noire », cahier 14, 1996, p. 39-56.

2. J.-L. Brunaux *et al.*, « Ribemont-sur-Ancre. Bilan préliminaire et nouvelles hypothèses », *Gallia*, 1999, t. 56, p. 177-283.

exerçaient le contrôle de tout l'arrière-pays côtier de la Manche. Les vainqueurs belges y érigèrent d'imposants monuments dont ils attendaient qu'ils célèbrent leurs prouesses, mais aussi qu'ils traitent rituellement le champ de bataille, en rendant à chacun ce qui lui revenait. Trois enclos emboîtés, semblables à un vaste lieu de culte, séparaient le domaine des dieux, un bois sacré au plan carré, du lieu réservé aux guerriers de la cité morts héroïquement, situé lui-même dans une vaste enceinte, où les survivants tout autour pouvaient banqueter en leur honneur. L'enclos réservé aux dieux domine l'ensemble. Il était fermé de hauts bâtiments où furent entreposés non seulement les armes des ennemis, mais quand cela était possible leur cadavres qu'on exposa debout comme les mannequins armés plantés sur le champ de bataille par les Grecs aux VIe et Ve siècles. Là aussi, on rapporta les chevaux morts et leur harnachement, les chars, enfin tout ce qui avait été utilisé par les ennemis dans leur combat. Cette part des dieux fut consommée par eux comme les bovidés dans le sacrifice chthonien : une fois les cadavres putréfiés, leurs os secs furent finement broyés puis brûlés, leurs cendres furent déversées dans quatre autels creux, situés aux angles du bois sacré, pour les faire descendre vers le domaine souterrain des dieux. Les guerriers vainqueurs avaient déjà auparavant pris leur part de trophée : le crâne de chaque ennemi tué avait été soigneusement prélevé au couteau sur le champ de bataille.

On ne peut espérer meilleure illustration archéologique à la belle description poseidonienne conservée par Diodore : « Aux ennemis tombés ils coupent les crânes et les attachent au cou de leurs chevaux. Les dépouilles ensanglantées de ces ennemis tués sont emportées comme du butin par leurs servants d'armes auxquels ils les ont confiées, au son du péan et des hymnes de victoire [...][1]. » Les guerriers ne s'appropriaient donc que les crânes, qui précisément sont absents des richissimes vestiges de Ribemont et que l'on rencontre au contraire couramment sur les habitats aristocratiques contemporains[2]. « Les têtes de ces ennemis les plus illustres, après

1. Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique*, V, 29.

2. J.-L. Brunaux et P. Méniel (dir.), *La Résidence aristocratique de Montmartin (Oise) du IIIe au IIe siècle av. J.-C.*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, « Documents d'archéologie française », 1997.

les avoir enduites d'huile de cèdre, ils les gardent avec soin dans un coffre à provision [...] », continue Diodore. Le partage entre les guerriers vainqueurs et leurs dieux guerriers se faisait donc sur le champ de bataille même, parfois en plein combat. Au guerrier il était précieux, vital même pour son image sociale, de préserver cette petite part dont l'importance symbolique était considérable : « Ils se vantent que pour l'une de ces têtes son père ou l'un de ses ancêtres ou lui-même n'ait pas accepté la somme importante qu'on lui proposait. On dit même que certains se vantent de n'avoir pas accepté pour l'une de ces têtes son poids équivalent en or. » Tout le reste revenait aux dieux, même les bijoux, même les pièces d'or que les ennemis conservaient dans des bourses attachées à leur ceinture. À Ribemont, ces dépouilles, dont une part était précieuse, sont restées pendant plus de deux siècles à portée de main de n'importe quel voleur, mais personne n'a pénétré dans l'enceinte, même quand les murs et les bâtiments connaissaient déjà une ruine avancée.

L'archéologie, on le voit, apporte une confirmation éclatante aux descriptions de Poseidonios. Son ou ses informateurs avaient observé avec précision ces lieux de culte dont ils lui ont rendu fidèlement compte. Grâce à eux et aux archéologues, on se trouve donc sur un terrain fiable, une réalité assurée dans le temps et l'espace, le Nord et le Centre de la Gaule aux environs du IIIe siècle. Or, précisément en ces temps et en ces lieux, les druides étaient au sommet de leur pouvoir sur la société.

Une « religion druidique » ?

Quelle peut donc être leur place dans cette religion ? Dans le cadre de cette étude, nous devons nous poser la question. Mais deux raisons supplémentaires nous obligent à le faire avec une attention particulière. La première est que, très tôt, les historiens ont qualifié la religion gauloise de « druidique ». Le premier à le faire est Suétone dans sa *Vie des douze Césars* qui rapporte que l'empereur Claude « abolit complètement en Gaule la religion atroce et barbare des

druides[1] ». Il a ensuite été largement suivi par les historiens de la religion qui n'ont adopté aucune attitude critique face à cette assertion, pour le moins discutable[2]. La seconde est que, de nos jours, quelques archéologues qui étudient les rites religieux gaulois sont tentés de mettre un nom et une image sur ceux qui les pratiquaient. Le premier nom qui leur vient à l'esprit est malheureusement celui des druides qui, après avoir été pris pour des magiciens, deviennent ainsi des sacrificateurs[3]. Y eut-il une « religion druidique » ? Formulée de cette façon, la question n'a guère de sens ou, tout au moins, laisse peu de chance de se voir offrir une réponse. Il faut se poser le problème plus général du rôle des druides dans la vie religieuse des Gaulois. Pour cela nous disposons désormais d'éléments de deux ordres, textuels et archéologiques. Les seconds, si objectifs puissent-ils paraître, ne sont cependant pas parlants d'eux-mêmes, ils ne peuvent être que le contrepoint des premiers, si subjectifs soient-ils.

Demandons-nous donc l'avis qu'avait sur la question notre ethnographe. Pour cela, une fois de plus, il faut se fier à ses compilateurs. Pour Strabon, Diodore et Timagène, tel qu'il est reproduit par Ammien Marcellin, les choses sont claires : les druides ne sont ni des prêtres ni des sacrificateurs. Diodore précise cependant qu'ils sont des « théologiens », c'est le mot qu'il emploie et qu'il précise plus loin : « Ces hommes connaissent la nature divine et parlent, pour ainsi dire, la même langue que les dieux, ils pensent aussi que c'est seulement par eux que les bienfaits doivent être

1. Suétone, *Vie des douze Césars*, V, « Claude », XXV, 13.

2. Suétone n'a fait que suivre, sans réflexion particulière, les conclusions naturelles auxquelles n'importe quel lecteur latin pouvait se rallier, à la lecture du fameux « excursus ethnographique » de César, seule source documentaire ou presque à Rome sur les druides au début du IIe siècle apr. J.-C.

3. On trouvera une illustration de ces dérives interprétatives dans B. Lambot et P. Méniel, « Le village d'Acy-Romance dans son contexte régional », *in* S. Verger (dir.), *Rites et espaces en pays celte et méditerranéen*, Rome, École française de Rome, 2000, notamment p. 117, à propos de sépultures contenant des couteaux ou des haches, de type tout à fait habituel : « Nous pensons que ces sépultures sont celles des personnages en charge des sacrifices, qu'on les appelle sacrificateurs, prêtres ou même druides. » Dans la suite de ce texte, il n'est évidemment plus question que des seuls druides.

demandés aux dieux[1].» C'est pour cette raison, ajoute encore Diodore, que la présence d'un druide est nécessaire et obligatoire lors de tout sacrifice. On ne saurait être plus précis. Et il faut croire que sur ce sujet délicat Diodore, en recopiant peut-être textuellement le passage, a respecté la pensée de Poseidonios. Ce dernier aurait donc décrit les druides comme des philosophes (c'est aussi le mot que Diodore[2] emploie) s'occupant de tous les domaines de la connaissance et c'est à ce titre que leur savoir sur la nature divine rendait leur présence et leur avis indispensables dans toutes les cérémonies religieuses. Elles ne pouvaient se faire qu'avec leur accord. Leur réussite, c'est-à-dire l'acceptation de l'offrande par les dieux, était décrétée seulement par eux. Cet immense pouvoir spirituel et incantatoire s'oppose évidemment, de façon implicite, à toute action physique. Leur pureté morale qui est répétée à l'envi par tous les auteurs et qui est traduite symboliquement par la blancheur de leur vêtement leur interdit toute souillure sacrificielle.

César, on l'a vu, développe une autre analyse de leur action. C'est cette version qui a été retenue par les auteurs antiques postérieurs, puis par les historiens de la religion. À tort. Car, comme il a été montré plus haut, il a effacé purement et simplement les deux autres catégories d'hommes sacrés, les bardes et les *vates*. De ce fait, il a été amené à attribuer aux druides toutes les prérogatives qui étaient partagées entre les trois grandes catégories de faiseurs de sacré, et plus particulièrement la prêtrise. Il a, en effet, volontairement tu une pratique religieuse importante où les prêtres apparaissaient au grand jour, la divination sacrificielle. Cependant, tout en pratiquant cet amalgame, il ne se résout pas, peut-être par un minimum de respect de sa source, à décrire les druides comme d'authentiques prêtres. Les informations qu'il livre sur les rapports entre les druides et la religion reflètent à la fois une loyauté partielle envers Poseidonios et une timide manipulation de son texte.

Les relations des druides avec la religion ne sont exposées qu'indirectement et dans deux paragraphes séparés[3], le premier

1. Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique*, V, 31.

2. *Ibid.* : «Il y a aussi des philosophes et des théologiens, estimés au plus haut point, et qui sont appelés druides.»

3. César, *Guerre des Gaules*, VI, 13 et VI, 16.

consacré à la place sociale des druides, le second l'étant à la religion en général. Dans le premier, qui s'accorde bien avec les versions de Diodore, Strabon et Timagène, il n'est pas spécifié que les druides fassent fonction de prêtres. Mais, à l'occasion de la présentation de leurs compétences juridiques, César rapporte que la peine la plus sévère qu'ils prononcent est l'interdiction pour le coupable d'assister aux sacrifices. De cette phrase on ne doit nullement conclure que les druides pratiquent eux-mêmes le sacrifice, mais seulement qu'ils en contrôlent sévèrement l'accès et qu'ils ont le pouvoir, de nature suprême, d'exclure des individus de la communauté sacrificielle, celle-ci se superposant très certainement à la communauté civique.

Dans le second passage, il est question des sacrifices et exclusivement des sacrifices humains, et c'est à cette occasion qu'apparaissent à nouveau les druides. Ici, les informations de César paraissent beaucoup plus suspectes, parce qu'il ne mentionne même pas le sacrifice animal dont on sait qu'il était de très loin le plus courant et parce qu'il cite une forme de sacrifice que personne d'autre que lui n'évoque. L'introduction de ces affirmations est d'ailleurs maladroite, en tout cas illogique : « Tout le peuple gaulois se passionne immodérément pour les choses de la religion ; pour cette raison ceux qui sont atteints de graves maladies, ceux qui se trouvent habituellement dans des combats ou face à d'autres dangers, prennent des hommes comme victimes sacrificielles ou font vœu de le faire et pour ces sacrifices ils utilisent le ministère des druides [...]. » On ne voit pas en quoi être très religieux conduirait forcément à recourir au sacrifice humain. Les Étrusques avaient la même réputation d'être des hommes très religieux[1] et chez eux cette pratique n'a pas connu une vigueur particulière. Ce qui pose donc question est la formule faussement objective : « pour ces sacrifices ils utilisent le ministère des druides ». Que signifie ici le mot « ministère » ? Il est nécessaire pour s'en faire une idée de reprendre le texte latin : « *administrisque ad ea sacrificia druidibus utuntur* », c'est-à-dire, mot à mot : « pour ces sacrifices ils ont

1. Tite-Live disait d'eux (*Histoire romaine*, V, 1, 6) : « Ce peuple est d'autant plus attaché aux actes religieux qu'il excelle à les pratiquer ». Et Macrobe (*Contre les nations*, VII, 26) : « Étrurie, mère et origine de toutes les superstitions. »

recours à des druides qui les aident de leur ministère ». L'*administer* se distingue, en effet, radicalement du *minister* en ce qu'il ne fait pas lui-même mais qu'il apporte son aide[1], de quelque nature qu'elle soit, à celui qui fait (ainsi en est-il de l'*administer cupiditatum*[2], l'agent des plaisirs). Cette aide des druides, lors du sacrifice, a donc toutes les chances d'être leur simple mais capitale présence, que Diodore précise. Là encore, César a simplifié les choses, en gommant l'existence des autres acteurs de la vie religieuse, plus particulièrement celle des prêtres dont pourtant il évoque le nom dans le reste du récit de la *Guerre des Gaules*. Cette fois, cependant, il est pris la main dans le sac, si l'on peut dire, car comment peut-on imaginer un *administer* qui aide, sans imaginer le *minister* qui, lui, fait le sacrifice ? Probablement César n'a-t-il pas procédé sans raison à ces glissements de sens, à ces petites censures et à ces choix si particuliers des détails, mais il sera temps, au chapitre X, de les examiner.

En fin de compte, et après avoir soumis le texte de César à une analyse un peu plus poussée, on constate que les quatre compilateurs de Poseidonios tiennent sur l'action des druides dans la religion à peu près exactement le même discours. Pour eux, ils ont essentiellement une activité de théologiens de la plus haute importance, qui confine presque à une forme de théocratie, puisque sans leur accord il n'est possible de procéder à aucune cérémonie religieuse, puisqu'ils jugent également quels sont les hommes susceptibles d'y participer et quels sont ceux qui en sont définitivement exclus. Dans ces cérémonies leur présence est aussi indispensable que le bois sacré où se manifeste la divinité ou l'autel qui sert de moyen de communication matérielle. Ce sont eux qui assurent la communication spirituelle entre les hommes et les dieux, qui dans la majorité des cas ne prend qu'une forme symbolique. Ils ne sont guère portés à exprimer oralement leurs opinions.

Les données de l'archéologie apportent-elles des éléments supplémentaires ? Elles ne peuvent le faire de façon directe, parce que

1. La même subtilité dans le choix du vocabulaire s'observe dans l'autre passage où il est question du sacrifice. César écrit : « *procurant sacrificia* », il emploie donc le verbe *procurare* et non *facere*.

2. Cicéron, *Deuxième Action contre Verrès*, 136.

les objets, les os animaux ne portent pas de trace susceptible d'être attribuée à l'action des druides. Elles pourront d'autant moins le faire, si les druides n'ont eu, dans ces lieux de culte, aucune activité matérielle, comme le suggèrent les auteurs anciens. En revanche, leur rôle est perceptible à un autre niveau, dans la création, de toutes pièces pourrait-on dire, des nouveaux sanctuaires et de leur formidable développement. Nous avons vu, en effet, que ce phénomène architectural ne résulte pas d'une évolution locale ni même à l'échelle du monde celtique : les sanctuaires du début de La Tène moyenne sont sans antécédent. Mais ils ne sont pas seulement des monuments qui pourraient correspondre à une mode ou devoir tout à un modèle étranger. Ce sont des créations collectives à l'échelle d'une tribu de quelques dizaines de milliers d'habitants ou même à celle d'un peuple, la *civitas*, selon le terme de César, qui regroupe en elle souvent quelques centaines de milliers d'individus. Autrement dit, ils sont le résultat d'une triple action, sociale, politique et intellectuelle. Les sanctuaires ont été construits à la suite d'une décision de l'autorité et pour répondre à un besoin de cohésion sociale, en utilisant le vecteur religieux, certes, mais de façon raisonnée, c'est-à-dire en instituant un authentique culte public, à peu de chose près au sens romain du terme.

Ces raisons suffiraient amplement pour reconnaître dans l'initiative de ces aménagements communautaires l'action des druides. Seuls des individus disposant d'une triple compétence politique, religieuse et intellectuelle ont pu organiser le maillage topographique des lieux communs aux hommes et aux dieux, fondation et symbole d'une entité ethnique qui se reconnaissait une double appartenance religieuse et politique. Mais des raisons d'ordre purement scientifiques permettent encore d'identifier les druides dans les architectes de ces sanctuaires. Ces aménagements obéissent, en effet, à des plans géométriques dont la réalisation sur des terrains plus ou moins accidentés a nécessité des calculs qui n'étaient à la portée que d'une élite. Mais ce sont surtout les impératifs astronomiques de l'orientation des enceintes qui nécessitaient l'aide de ces hommes dont tous les auteurs anciens s'accordent à reconnaître la compétence exclusive en ce domaine. La chronologie confirme aussi cette interprétation : les premiers sanctuaires sont construits à

la fin du IVe siècle, au moment où les Grecs commencent à prendre conscience de l'existence des druides, c'est-à-dire celui de leur plein apogée ; les sanctuaires amorcent leur déclin à la fin du IIe siècle, quand précisément les druides commencent à quitter la scène politique.

En résumé, les druides ont bien affaire avec la religion, mais parmi bien d'autres préoccupations que nous examinerons dans le chapitre suivant. Poseidonios ou plutôt ceux qui utilisent ses ouvrages laissent penser qu'ils contrôlent la religion. Les données de l'archéologie permettent à l'analyse de franchir un pas supplémentaire, elles indiquent que, de toute évidence, ils ont organisé le culte public et fait disparaître certaines formes privées de religion[1]. Parce qu'ils se présentent sur le plan de la religion comme des théologiens et sur le plan politique comme des philosophes, ils ne peuvent pratiquer eux-mêmes les formes matérielles du culte qu'ils préconisent. C'est pourquoi il est abusif de parler de « religion druidique », si l'on veut dire par là qu'ils étaient les ministres du culte.

Les empereurs Auguste et Claude sont les premiers – tout au moins au vu de la documentation écrite qui est parvenue jusqu'à nous – à parler de cette « religion druidique ». Pour eux, l'expression qualifie moins les acteurs du culte que la nature de celui-ci. Ils entendent par là le culte public en Gaule, celui qui était orchestré, à l'origine, par des sages et qui devint par la suite une nouvelle forme d'expression du pouvoir politique, enfin une forme de résistance contre l'occupant romain. Cette « religion druidique » ou ce culte public concurrençait évidemment la religion romaine qui devait régner sans partage dans les chefs-lieux de cité. Pour l'abattre, il était nécessaire d'en faire disparaître radicalement les acteurs suprêmes, des hommes politiques qui masquaient peut-être leur charge religieuse officielle par le titre hautement symbolique et valorisant de « druide », comme nous le verrons dans le dernier chapitre.

1. Cette dernière hypothèse est exprimée très clairement par Diodore de Sicile (*Bibliothèque historique*, V, 31) : « L'usage est chez eux de ne procéder à aucun sacrifice sans la présence d'un druide. »

Chapitre IX

Les druides : leur pouvoir et leur rôle

Contrairement à ce qu'ont laissé penser les historiens de la religion et les constructeurs du mythe des druides, le texte original de Poseidonios ne valorisait pas spécialement leur activité religieuse, il démontrait seulement leur influence spirituelle et politique sur la conception même de la religion. Pour eux, elle n'était qu'un moyen parmi d'autres, un levier en quelque sorte, pour transformer la société et la rendre plus proche de l'idéal qu'ils s'en forgeaient. Les copies de Diodore et de Strabon nous font voir les druides comme quelques-uns des acteurs majeurs de la société gauloise et César n'hésite pas à les hisser – sur le plan social au moins – au niveau des guerriers ou des « chevaliers », les *equites*. Ces deux classes, comme il les définit abusivement, sont les seules qui soient privilégiées et imposent aux autres leur pouvoir. Les druides sont donc aux antipodes des ermites retirés de la vie séculière, tels que les peignent les amateurs d'ésotérisme. S'ils ne se trouvent pas au cœur de la vie quotidienne parce que leurs tâches les appellent ailleurs, ils sont au centre de l'action politique et sociale. C'est d'ailleurs dans leur rapport à la société que les druides révèlent leur vraie nature et qu'ils expriment le plus clairement leurs dogmes philosophiques.

Ici, plus que dans le strict domaine de la religion, se pose le problème des sources de Poseidonios. Où a-t-il puisé ses informations ? Et surtout à quelle époque remontent-elles ? La société gauloise a, en effet, beaucoup évolué entre le ve siècle av. J.-C., moment où les druides sont apparus au grand jour, et la fin du iie siècle, date du séjour en Gaule de Poseidonios. Les druides sont probablement pour quelque chose dans les importants changements qui ont secoué les peuples-États gaulois. Ils n'y ont donc pas toujours joui d'une position privilégiée. L'archaïsme des mœurs

celtiques, la pesanteur des sociétés protohistoriques font penser que leur ascension dut être assez lente, qu'elle nécessita peut-être une durée de deux ou trois siècles. Aussi est-il peu probable qu'Éphore, au IVe siècle, ait pu observer la même société gauloise que celle que nous révèlent les écrits des utilisateurs de Poseidonios, et qu'il soit par conséquent sur ce sujet l'un des informateurs de Poseidonios. Timée paraît également trop précoce. Mais il semble surtout que ces deux auteurs, avec les faibles moyens d'investigation dont ils disposaient, n'aient pu obtenir une description aussi équilibrée et raisonnée de la société. Ils pouvaient transmettre des informations d'une grande précision, mais toujours sous une forme assez ponctuelle. Ainsi en est-il de l'armement des Gaulois, de sacrifices extraordinaires, de mœurs culinaires, autant d'images marquantes, propres à être rapportées comme des anecdotes, qui fascinent le lecteur et lui font, un moment, oublier son désir d'un savoir synthétique. Mais pour expliquer la vie politique, les institutions et surtout l'architecture sociale, les auteurs anciens n'étaient pas de bons guides. Leurs informations, toujours indirectes, provenaient d'agents extérieurs à la société, des commerçants, des voyageurs-explorateurs qui ne pouvaient comprendre le fonctionnement de cette dernière, non pas qu'elle fût si différente de la leur dans le fond, mais parce qu'elle prenait des apparences étranges et souvent incompréhensibles.

Poseidonios n'a pu obtenir les renseignements dont il avait besoin que de deux façons. Ou bien il a pu dialoguer avec un ou plusieurs Gaulois qui connaissaient parfaitement le monde dans lequel ils vivaient, étaient capables de l'expliquer comme s'ils lui avaient été extérieurs. Et dans ce cas, à partir de propos aussi précis, à partir des réponses apportées à ses questions, il a procédé lui-même à une synthèse. Ou bien il a rencontré un intellectuel, à l'esprit suffisamment ouvert et éclairé – ce pouvait être un Grec de Marseille, un administrateur romain, mais aussi un aristocrate Gaulois originaire du sud-est de la Gaule –, qui avait pour son propre compte analysé la société gauloise. Il n'est pas possible de choisir entre les deux hypothèses. Et cette question paraît de peu d'importance. Peu importe qu'une partie de l'analyse ait été faite par un autre que lui, ce qui compte, c'est qu'elle a été jugée digne de crédit et utilisée par lui-même. Ce qui, en revanche, est

important, c'est que dans les deux cas la matière de cette documentation soit, en un premier temps, issue de la bouche même d'intellectuels gaulois. Qui ceux-ci peuvent-ils être ? Là encore les deux hypothèses précédentes se rejoignent. Ce sont des savants qui possédaient des connaissances dans tous les domaines et pouvaient communiquer avec des étrangers. Les seuls individus connus montrant ces deux qualités sont les druides. Ce sont peut-être aussi des aristocrates, disposant d'une formation littéraire et scientifique accomplie dont on sait qu'elle n'était dispensée que par les mêmes druides. En tout état de cause, ce sont donc bien les druides eux-mêmes qui, soit directement, soit par des intermédiaires, ont communiqué les informations. Celles-ci, comme celles qui concernent la religion, sont donc soit contemporaines du voyage de Poseidonios, soit quelque peu antérieures, si un informateur lui a apporté un ensemble déjà très élaboré de données.

Ces évidences sur leur origine soulèvent évidemment le problème de l'objectivité des sources. On peut penser que ceux qui se sont ainsi mis en scène ont pu chercher à magnifier leur rôle. Il n'y aurait là rien que de très humain. Le risque existe donc que les druides aient surestimé leur place dans la société et qu'ils se soient attribué des fonctions qu'ils n'occupaient pas vraiment mais qu'ils convoitaient. Ainsi pourrait s'expliquer en partie le décalage que l'on note entre les descriptions ethnographiques, où les druides sont omniprésents, et le récit même de la guerre des Gaules où, cette fois, ils sont tout à fait absents. Mais on verra qu'une autre explication peut aussi être proposée pour résoudre cette contradiction ; elle est de nature chronologique : les cinquante ans qui séparent le texte de Poseidonios de celui de César correspondent précisément à une période de grand déclin des druides. Quoi qu'il en soit, la surestimation de leur place réelle dans la société est une possibilité que nous ne pouvons écarter. Néanmoins, même si elle avérée, elle n'est pas un obstacle à l'analyse. Elle ne fait que rejeter du côté de l'idéal des éléments qui n'ont pu se matérialiser tout à fait. Précisément, la politique et la philosophie font la part belle à l'idéal.

Des savants

C'est au IIe siècle que les druides ont très vraisemblablement atteint leur apogée, si par ce mot on entend le plus grand rayonnement, mais aussi la plus grande extension géographique. La Gaule, au cours de l'histoire de son indépendance, n'a jamais connu d'unité politique, pas même un développement égal de ses institutions sociales. Chaque peuple, dans sa progression vers une forme élaborée d'État, marchait à son rythme propre, mais en tenant de plus en plus compte des solutions proposées par ses voisins et en prenant toujours plus conscience de la situation générale, tout d'abord celle du grand groupe ethnique auquel il appartenait (Celtes du Centre, Belges du Nord ou Aquitains du Sud-Ouest), puis celle de la Gaule toute entière. C'est au début du IIe siècle que ces premiers efforts d'harmonisation deviennent perceptibles, mais ce n'est que dans les premières décennies du Ier siècle qu'ils portent vraiment leurs fruits, offrant peut-être à César une raison supplémentaire d'intervenir.

Ces aspirations politiques nouvelles, consistant à fédérer les peuples, même hors des temps de guerre, à institutionnaliser et à réglementer leurs relations de dépendance, ont été insufflées par les druides, comme nous le verrons avec l'exemple des assises qu'ils tenaient chez les Carnutes. Elles supposent qu'ils disposaient alors d'importants pouvoirs en maints domaines. C'est bien la situation que Poseidonios décrit pour les dernières années du IIe siècle. Les fonctions multiples qu'assument les druides dans la société et qui sont bien décrites dans le texte de César [1] ne leur ont pas été octroyées d'emblée, quand ils ont commencé à se constituer en un groupe solidaire dans le courant du Ve siècle, peut-être même avant. Ils ne se les sont pas non plus appropriées en une fois. Tout simplement parce qu'aucune des tâches qu'ils allaient accomplir ne répondait à un besoin, tout au moins ressenti, de la part de leurs concitoyens. Ce sont eux qui ont lentement créé les conditions de leurs futures activités en transformant dans le même temps la société.

1. César, *Guerre des Gaules*, VI, 13 et 14.

C'est, à coup sûr, dans le domaine de la science proprement dite qu'ils se sont imposés comme des êtres supérieurs et surtout comme les rouages indispensables au bon fonctionnement des communautés auxquelles ils appartenaient. Leur domaine de prédilection, en tout cas celui qui remonte le plus loin dans le temps, est l'astronomie avec toutes ses applications à la vie quotidienne. Elle est la seule science dont les auteurs anciens nous apprennent tout à fait explicitement qu'elle était non seulement régulièrement pratiquée par eux, mais qu'elle était l'une de leurs préoccupations primordiales : « Les druides dissertent abondamment sur les astres et leur mouvement, sur la grandeur de l'univers et sur celle de la terre [...] et ils transmettent ces connaissances à la jeunesse[1]. » Comme l'exprime avec précision, quoique sous une forme ramassée, cette phrase de César, l'observation du ciel et des astres entrait dans une série de spéculations beaucoup plus vastes qui comprenaient aussi des interrogations sur la nature et la forme de la terre et plus largement encore de tout l'univers. En cela, ils ne différaient guère des premiers penseurs grecs, les Présocratiques puis les Pythagoriciens, pour lesquels l'astronomie était à la fois un domaine de recherche propre et un instrument pour comprendre des phénomènes plus généraux (la nature et l'origine de la matière) ou particuliers (la nature et la forme de l'astre sur lequel nous vivons, la géographie de la Terre).

Nous n'avons que peu de moyens de nous forger une idée des résultats auxquels ils étaient parvenus dans cette discipline, puisqu'ils n'ont été couchés par écrit ni par eux-mêmes ni par leurs voisins qui se servaient de l'écriture. Poseidonios l'a peut-être fait, mais, si c'est le cas, il ne nous en est parvenu aucune trace. Nous savons au moins que les observations astronomiques avaient permis l'établissement de calendriers déjà élaborés dont le plus célèbre, celui de Coligny, est le meilleur exemple. De tels calendriers, conçus sous une forme perpétuelle, nécessitaient des observations sur de très longues périodes[2] et obligeaient à de savants calculs, ne serait-ce que pour faire coïncider le cycle

1. *Ibid.*, VI, 14, 6.

2. Voir notamment l'ouvrage de J.-M. Le Contel et P. Verdier, *Un calendrier celtique*, Paris, Errance, 1997.

lunaire – sur lequel était calculé le mois – et le cycle solaire qui permettait de déterminer l'année. Une demi-correction était effectuée au bout de deux ans et demi et la correction complète à la fin de la cinquième année. Ces cycles de cinq ans étaient inaugurés par des fêtes religieuses. Le siècle comprenait trente ans, soit en gros l'équivalent d'une génération. En maîtrisant seuls ces calendriers complexes qu'ils avaient, de plus, chargés d'annotations indiquant les jours fastes et ceux qui ne l'étaient pas, peut-être ceux propres aux cérémonies religieuses et ceux favorables aux entreprises guerrières, les druides devenaient les maîtres du temps et surtout de son bon usage. Ils concurrençaient directement les devins dont les interventions sur le cours du temps et des choses étaient ponctuelles et aléatoires.

La science astronomique connaissait aussi des applications en matière de culte. Depuis les temps les plus anciens, les hommes étaient persuadés que, pour rendre efficaces les cérémonies religieuses, il fallait les mettre en accord avec l'univers et ses éléments les plus proches des hommes, le ciel et les astres. Sacrifices, offrandes, banquets se déroulaient à des dates déterminées par la révolution du soleil, celle de la lune et la position de quelques étoiles. L'établissement de lieux de culte fixes, destinés à durer toujours, nécessita un plus grand respect encore de l'harmonie entre les créations des hommes sur la terre et l'univers immédiat. On orienta les enceintes vers le soleil levant en se basant sur des événements remarquables comme le solstice. Parfois on procéda même à des doubles orientations, de l'enceinte tout d'abord dont chaque côté fait face à un point cardinal, ensuite de l'autel et du porche d'entrée dont l'alignement est aussi celui du solstice d'été[1]. Cette mise en place des éléments architecturaux en fonction de réalités célestes nécessitait force calculs et de réelles capacités en géométrie. Ce n'est évidemment pas la « plèbe infirme », comme la qualifie César[2], qui a pu procéder à ces travaux, pas plus que les

1. C'est le cas sur le sanctuaire de Gournay-sur-Aronde dans l'Oise. J.-L. Brunaux, P. Méniel et F. Poplin, *Gournay I, Les fouilles sur le sanctuaire et l'oppidum*, n° spécial de la *Revue archéologique de Picardie*, 1985.

2. *César*, *Guerre des Gaules*, VIII, 22, 2, à propos des Bellovaques, le peuple chez lequel furent découverts les plus impressionnants sanctuaires.

guerriers qui exerçaient, à longueur d'année, d'autres formes d'art, si l'on peut dire. Seuls les druides et ceux qui se rangeaient sous leur autorité intellectuelle étaient en mesure de le faire.

Poseidonios mais aussi Cicéron[1] nous apprennent que les druides exploraient préférentiellement un autre vaste domaine des sciences, celui que les Grecs anciens appelaient «*physiologia*[2]», qui de nos jours correspond à un vaste ensemble de sciences bien différenciées, la physique, la chimie, la géologie, la botanique, la zoologie pour ne citer que les principales. Une telle indifférenciation ne traduit nullement une médiocrité du savoir, mais plutôt une pluridisciplinarité, d'autant plus forte qu'elle était le fait d'hommes qui gardaient jalousement leurs connaissances. Les Présocratiques ne concevaient pas l'étude de la « nature » autrement. La seule différence notable qu'ils présentent avec les druides tient à la chronologie : ils connurent cet état de la science deux ou trois siècles avant les druides. Comme les premiers philosophes grecs, les druides spéculaient abondamment sur la composition de la matière. Il semble que, comme eux, ils l'aient imaginée sous la forme d'un assemblage dynamique de plusieurs éléments premiers, parmi lesquels l'air, l'eau et le feu tenaient une place prépondérante. Pour eux, la fin du monde[3] se traduirait par la séparation de ces éléments et le règne absolu du feu et de l'eau.

Il y a, par chance, un domaine de la nature où les connaissances des druides ont laissé des traces significatives de leur ampleur et des applications qu'ils leur trouvaient, c'est celui de la botanique. Ici nous sommes entièrement redevables à Pline l'Ancien[4] et à son *Histoire naturelle*. Une grande partie des matériaux qu'il étudie

1. Cicéron, *De la divination*, I, 41, 90 : « Diviciac [...] déclarait que les raisons des phénomènes naturels, ce que les Grecs appellent "*physiologia*", étaient connues de lui [...]. »

2. C'était le terme employé par Poseidonios. César (*Guerre des Gaules*, VI, 14, 6) le traduit en latin par «*rerum natura*», qu'on rend fort mal en français par « la nature des choses ».

3. Cette croyance est rapportée par Strabon (*Géographie*, IV, 4, 4, c 197.) qui reprend Poseidonios : « Ils (les druides) affirment et les autres Gaulois aussi que les âmes et l'univers sont immortels et qu'un jour le feu et l'eau régneront. »

4. Les textes en question se trouvent dans l'*Histoire naturelle*, XVI, 95, 249 ; XXIV, 62, 103-104.

et des sujets qu'il aborde ont affaire avec la Gaule. Les auteurs anciens chez lesquels il les puise doivent probablement beaucoup plus à la tradition des druides que ce que le texte de l'*Histoire naturelle* ne laisse transparaître. Mais ce qui nous est dit de trois plantes particulières suffit à convaincre que les druides avaient procédé à la détermination d'un grand nombre d'espèces, à leur nomenclature (les noms de deux d'entre elles, *selago* et *samolus*, sont gaulois) et à leur intégration dans une pharmacopée qui s'accompagnait de rites de cueillette solidement établis. Le gui, dont certaines vertus thérapeutiques sont aujourd'hui reconnues [1], était considéré comme une panacée, c'est pourquoi sa récolte nécessitait rites adaptés et cérémonies religieuses parmi les plus sacrées (le sacrifice d'une paire de bœufs est, comme l'ont montré les découvertes archéologiques, tout à fait exceptionnel). Le *selago*, une espèce de sabine qui n'a pu être identifiée plus précisément, avait à la fois des pouvoirs magiques et une vertu médicinale appropriée aux maladies des yeux. Sa cueillette exigeait des gestes rituels et un sacrifice de pain et de vin. Enfin le *samolus*, une herbe des marais, était propre à soigner les maladies des porcs et des bœufs, son cueilleur ne devait pas la regarder et devait la déposer dans l'auge même où, une fois préparée, elle serait ingurgitée par les animaux.

Nous avons vu plus haut [2] que les druides, depuis le ve siècle av. J.-C., et peut-être sous l'influence des courants d'idées pythagoriciens, étaient devenus des maîtres de la géométrie. Les applications de cette science furent évidemment multiples et propres à résoudre bien des problèmes de la vie quotidienne. Dans le domaine de l'art, la géométrie trouvait son expression la plus fascinante pour des hommes dont les yeux n'étaient pas habitués à contempler les formes pures et régulières. Mais ce sont les techniques qui en bénéficièrent le plus. Elle permit d'établir des plans réguliers sur des sols non plans [3], de réaliser le dessin de pièces métalliques en trois dimensions et surtout d'obtenir des schémas

1. Notamment en homéopathie.

2. Dans le chap. VI, « druidisme et pythagorisme ».

3. Voir notamment l'article de F. Schubert, « Zur Maß- und Entwurfslehre keltische Holzbauten im Oppidum von Manching », *Germania*, 72, 1994, 1, p. 133-192.

de constructions d'ouvrages composites, tels que les véhicules, les galeries de mines, les remparts et leurs portes, etc.

De telles connaissances, à coup sûr, octroyaient aux druides une aura de nos jours difficilement imaginable. Elle n'était pas seulement passive ou contemplative. Elle s'accompagnait d'une grande confiance que non seulement l'ensemble de la population, mais aussi son élite aristocratique et politique mettaient en ceux qu'elle « honorait » tout particulièrement, selon les termes mêmes de César. C'est sur cette base de confiance et de rayonnement intellectuel que les druides ont pu lentement préparer la place exceptionnelle qu'ils ont occupée dans la société gauloise.

Le contrôle de l'écriture

Dans leur développement intellectuel et dans l'accès à cette position sociale, l'écriture a joué un rôle fondamental qu'on a les plus grandes peines à se représenter, parce qu'il s'est exercé sur deux plans habituellement incompatibles. Le premier, le plus habituel, est celui qui demande à l'écriture le moyen d'acquérir les connaissances et de communiquer. Le second, plus rare à l'échelle de l'ensemble des sociétés humaines, utilise l'écriture comme un formidable instrument de pouvoir. Le génie des druides a été de concilier ces deux vertus, comme les Pythagoriciens quelques siècles plus tôt avaient tenté de le faire. Mais alors que ces derniers, parce qu'ils s'étaient développés dans un monde qui utilisait déjà abondamment l'écriture, n'avaient que très imparfaitement réussi dans cette entreprise, les druides étaient parvenus à son réel contrôle, cas exceptionnel dans l'histoire de l'humanité.

César, résumant certainement très mal un exposé beaucoup plus nuancé de Poseidonios, nous explique que :

> [Les druides] estiment qu'il n'est pas permis par la religion de confier à l'écriture leur enseignement, tandis que pour pratiquement tout le reste, affaires publiques ou privées, l'alphabet grec est utilisé. Ils me semblent avoir institué cette règle pour deux raisons, d'une part parce qu'ils ne veulent pas que cette règle soit divulguée,

> ni que, d'autre part, ceux qui apprennent, confiants dans l'écriture, mettent moins à contribution leur mémoire ; il arrive, en effet, assez ordinairement qu'apprenant sous la protection de l'écrit on relâche son attention et sa mémoire [1].

On en a conclu que les druides interdisaient l'usage de l'écriture, si ce n'est dans les transactions commerciales, ce que semblent confirmer les découvertes de graffiti sur des assiettes, interprétés comme des comptes de potier [2]. Mais on ne s'est guère interrogé sur la réalité du propos de César, sur l'objectivité du résumé qu'il fait de ce qui devait être l'un des passages les plus importants de la description des Gaulois par Poseidonios. Il est donc nécessaire de revenir à la source originale. Comme il vient d'être dit, elle était copieuse et raisonnée, peut-être trop, ce qui lui valut de n'être retenue ni par Diodore de Sicile ni par Strabon. Quant à César, s'il l'utilise, on peut facilement se convaincre qu'il le fait dans un but précis et sans respect du développement philosophique dans lequel elle s'intégrait. Il est certain que la comparaison avec les usages des Pythagoriciens s'était imposée à Poseidonios qui n'avait pu manquer de la signaler à ses lecteurs. La raison invoquée par César pour expliquer le refus de l'écriture (elle affaiblirait la mémoire) montre encore qu'il a choisi dans les informations de Poseidonios les éléments les plus anodins et sans grande signification idéologique.

Pour rédiger la partie consacrée à l'enseignement et aux moyens de communication, le Rhodien [3], comme on le surnomme souvent, n'est pas allé puiser l'essentiel de sa matière chez des auteurs plus anciens. L'utilisation à des fins politiques et privées d'écrits gaulois en caractères grecs a été confirmée récemment par l'archéologie [4], elle n'est guère antérieure au milieu du IIe siècle. Autrement dit, elle n'avait que peu de chances d'être connue d'auteurs tels que Timée ou Éphore, mais se trouvait parfaitement d'actualité au moment

1. César, *La Guerre des Gaules*, VI, 14, 3-4.

2. Il faut cependant relativiser l'importance de ces découvertes qui sont toutes assez tardives (Ier siècle av. J.-C. et période augustéenne).

3. Poseidonios est plutôt caractérisé dans la littérature de langue française par son lieu de naissance, Apamée. Dans la littérature de langue germanique, l'accent est plutôt mis sur son lieu d'enseignement, Rhodes.

4. M. Bats, « Les Gaulois et l'écriture aux IIe-Ier siècles av. J.-C. », *op. cit.*

où Poseidonios menait son enquête. Non seulement il s'agit d'une information bien datée de la fin du IIe et du début du Ier siècle, mais elle n'est pas livresque : l'ethnographe de la Gaule l'a recueillie lui-même. Elle faisait partie d'un ensemble de données d'ordre scientifique (les connaissances en astronomie par exemple), de nature métaphysique et eschatologique (croyances en la métempsycose, conception de l'au-delà) ou encore sociale (articulation entre les différentes couches sociales et rôle de l'enseignement des druides) qui correspondent bien à cette époque précise et qui n'ont pu être livrées à Poseidonios, déjà toutes rassemblées et ordonnées en un ensemble cohérent, par un commerçant grec ou un administrateur romain de la *Provincia*. Encore une fois, seul un druide ou un aristocrate ayant bénéficié d'une éducation druidique complète a pu, dans les années 90 av. J.-C., faire état de connaissances aussi précises, que seuls les initiés à la pensée des druides possédaient. Cette conclusion que nous autorisent les détails précis sur l'usage en Gaule de l'écriture est donc de la plus grande importance : Poseidonios d'Apamée a pu dialoguer avec un ou plusieurs druides, exactement comme le fit quarante plus tard Cicéron avec l'Éduen Diviciac qui, probablement à l'instar des interlocuteurs de Poseidonios, était un druide, mais aussi un aristocrate, homme politique ayant obtenu la charge de magistrat suprême dans sa cité.

On regrette donc la partie perdue du texte de Poseidonios. Ce que César en a conservé, notamment au sujet de l'écriture, paraît n'avoir été destiné qu'à soutenir une seule cause : montrer le désir instinctif des Gaulois d'acquérir toutes les formes de savoir, ce qui était l'un des poncifs, certes le moins désagréable, par lesquels littérateurs grecs et romains caractérisaient ces Barbares étonnants et tout à fait dignes d'être colonisés. Mais les raisons politiques et philosophiques qui ont conduit les druides à ce choix paradoxal, celui d'interdire l'écriture à la plus grande partie de la population, ne sont plus apparentes. Il nous faut les reconstituer. Elles sont évidemment liées au caractère secret de l'enseignement, qui n'est pas clairement indiqué dans la version de César, mais apparaît très nettement dans celle de Pomponius Mela[1] : « Les druides apprennent

1. Pomponius Mela a également utilisé Poseidonios comme source principale dans sa description de la Gaule et de l'Espagne. Mais on ignore s'il a utilisé un

beaucoup de choses aux représentants de la noblesse, dans le secret et sur de longues périodes, vingt ans, soit dans une grotte, soit dans des bois retirés [1]. »

À l'évidence, les druides avaient instauré une initiation pédagogique de très longue durée, comprenant, selon toute probabilité, des étapes, marquées peut-être par des rites de passage, au terme desquelles les élèves revêtaient eux-mêmes la qualité de druide. Le savoir encyclopédique qui était transmis au cours de cette initiation octroyait à ceux qui le recevaient un pouvoir considérable, dont les principales applications se situaient sur le plan de la politique. C'est parce qu'ils voulaient contrôler étroitement cette activité et qu'ils désiraient se réserver, comme on le verra plus bas, le pouvoir judiciaire, que les druides gardaient secrètes toutes leurs connaissances et ne les communiquaient qu'à des individus choisis dont ils appréciaient, sur une longue période, les qualités et l'orientation que prenaient leurs idées politiques. Primitivement, et certainement pendant plusieurs siècles, ce choix raisonné et contraignant eut des raisons philosophiques : les druides, comme les Pythagoriciens et comme Platon, estimaient que la politique est une activité trop noble et trop nécessaire à la société pour qu'elle soit confiée à n'importe qui. L'enseignement initiatique et l'usage contrôlé de l'écriture agissaient comme un filtre et ne laissaient émerger que quelques individus qui auraient entre leurs mains les plus grandes responsabilités et demeureraient aussi toute leur vie redevables à leur communauté intellectuelle d'origine.

Il est certain que, si les druides ont prohibé l'usage populaire de l'écrit, ils ne se sont pas condamnés pour autant à ne point l'utiliser eux-mêmes, comme on l'a longtemps cru [2]. C'est parce qu'ils en avaient apprécié toute la valeur et toute l'efficacité qu'ils s'en étaient justement réservé l'utilisation exclusive, l'interdisant à tous les autres. Leur rencontre avec l'écriture était ancienne, aussi

---

intermédiaire, tel que Timagène. Voir Pomponius Mela, *Chorographie*, trad. A. Silbermann, Paris, Les Belles Lettres, « Collection des universités de France », 1968, p. XXXV.

1. Pomponius Mela, *Chorographie*, III, 2, 19.

2. Notamment encore de nos jours Chr.-J. Guyonvarc'h et F. Le Roux, *Les Druides*, *op. cit.*, p. 18.

ancienne qu'eux-mêmes, car ils étaient nés de la rencontre avec le savoir grec et les instruments scientifiques qui l'accompagnaient. L'écriture était de ces moyens, au même titre que les nombres dont on sait le rôle qu'ils ont joué dans leur force intellectuelle et dans leur spécialisation comme devins. On ne voit pas pourquoi ils n'auraient transcrit que les nombres dotés eux aussi d'un caractère sacré et se seraient refusé à le faire pour les lettres – les uns et les autres étant d'ailleurs les mêmes[1]. Il était logique de transcrire les phonèmes gaulois par les lettres grecques correspondant aux sons les plus proches. Ils opérèrent ces transcriptions d'autant plus facilement qu'elles étaient nécessaires. Sans la notation des levers et couchers des astres, il ne peut y avoir de progrès dans l'étude astronomique où les druides ont excellé. Il ne peut surtout y avoir établissement de calendrier. Les seuls que l'on connaisse, ceux de Coligny et de Villards-d'Héria montrent, en effet, à côté des numéros des jours, des annotations sur leur caractère sacré ou leur aptitude aux activités profanes. Ces exemplaires du début de notre ère sont les héritiers d'une longue tradition et surtout de calculs et d'observations accumulés tout au long de nombreuses décennies, probablement de plusieurs siècles.

Les Gaulois ont rencontré l'écriture en même temps que les Grecs qui la portaient avec eux comme l'étendard de leur brillante civilisation. Les relations commerciales et diplomatiques, qui se nouèrent immédiatement, obligèrent les représentants des deux peuples à établir des systèmes de correspondance entre leurs calendriers respectifs. Il fallait pouvoir honorer des rendez-vous fixés longtemps à l'avance pour sécuriser la marche d'un groupe de voyageurs ou de commerçants, pour rejoindre une armée étrusque ou grecque qui requérait l'aide de mercenaires gaulois. Ces expériences renouvelées aboutirent, à la longue, à des chronologies communes, qui prenaient acte des événements remarquables (fêtes

1. Les Grecs, et par conséquent les Gaulois qui ont adopté leur alphabet, employaient pour écrire les chiffres les vingt-quatre lettres de l'alphabet en respectant leur ordre. Les chiffres de 1 à 9 étaient désignés par les neuf premières lettres, de α à θ, les neuf premières dizaines par les suivantes, puis les neuf premières centaines. Les lettres de l'alphabet désignant des chiffres se distinguaient aisément par un accent placé à droite, ainsi $\alpha' = 1$.

religieuses, avènements de souverains, etc.) de la collaboration entre Gaulois et Grecs. L'archivage des traités d'alliance, des dates mémorables (celles de batailles, d'ambassades, de remises de cadeaux, etc.) aboutit à une première forme d'histoire qui se distingua de plus en plus nettement des généalogies mythiques, qui en tenaient lieu précédemment et qui étaient déjà l'apanage des druides. Des archives familiales se constituèrent, celles des grandes familles et plus particulièrement celles qui fournissaient à la société ses druides. Ainsi, au IVe siècle apr. J.-C., le poète Ausone parle-t-il d'un prêtre du sanctuaire de Bélénus qui était le lointain descendant d'une famille de druides originaire d'Armorique. Les druides avaient disparu depuis bien longtemps, mais la mémoire écrite de leur généalogie s'était conservée. Ils avaient étendu ce travail de mémoire à l'histoire du peuple, de ses institutions, de ses magistrats et des relations qu'il avait entretenues avec ses voisins.

La conservation d'annales comme celle des actes constitutionnels et des lois était un instrument de pouvoir aussi efficace que la divination. Ainsi, Ammien Marcellin[1] indique très clairement que les druides étaient les dépositaires officiels de l'histoire des Gaulois: «Les druides déclarent comme une vérité établie qu'une partie de ce peuple (gaulois) est indigène, mais que d'autres aussi affluèrent en Gaule, venant d'îles lointaines et de régions situées au-delà du Rhin, chassés de leurs demeures par la fréquence des guerres et par les raz-de-marée d'une mer bouillonnante.» Il précise qu'il a trouvé ces informations chez Timagène qui les avait lui-même recopiées de Poseidonios. Ces migrations, notamment celles qui ont fait suite à de prétendus raz-de-marée, étaient anciennes. Elles semblent avoir été évoquées par les auteurs grecs dès le IVe siècle. On en trouve l'écho dans la particularité qu'ont les Celtes, qu'on croyait à tort rapportée par Aristote (elle l'est en fait par Eudème[2]), d'aller tout armés au-devant de flots déchaînés. Quant aux migrations provenant d'outre-Rhin, elles ne sont guère plus récentes, puisqu'on estime aujourd'hui qu'elles se déroulèrent entre la fin du IVe et celle du IIIe siècle et concernèrent toute la Gaule située au nord de la Seine. L'information, cette fois, est confirmée par une autre

1. Ammien Marcellin, *Histoire*, XV, 9, 4.
2. Eudème, *Éthique à Eudème*, III, 1, 25.

source : les Rèmes auxquels César[1] demande des renseignements sur l'ensemble des Belges lui précisent que « la plupart des Belges étaient issus de chez les Germains et qu'ils avaient anciennement (*antiquitus*) franchi le Rhin ». Il faut donc conclure que, dès le IVe siècle, sinon avant, les druides avaient commencé à constituer des annales qui étaient la matière d'une histoire officielle, reconnue par tous, et en vigueur jusqu'à la conquête romaine.

Des moralisateurs

La description que César fait du rôle et de la place des druides dans la société gauloise suffit à convaincre que leur action était aussi de nature sociale et politique. Ce caractère apparaît nettement dans leur volonté d'instituer un culte et une religion publics, dans leurs activités judiciaires et dans leur rôle d'éducateurs. Ces domaines, dans lesquels ils ont exercé de la façon la plus remarquable leurs compétences, n'ont pu pour autant être investis par eux d'emblée, dès qu'ils se sont constitués en groupes d'intellectuels distincts des autres corporations, des bardes et des devins par exemple. Le culte n'était pas encore bien séparé des rites privés et des pratiques divinatoires. La pensée d'une justice qui ne soit ni une forme de vengeance, ni l'œuvre aléatoire des dieux ne s'était pas encore exprimée. L'éducation, conçue comme l'acquisition de tous les savoirs, n'était pas imaginable avant le VIe, peut-être même le Ve siècle. Les druides ont donc dû convaincre leurs contemporains du bien-fondé des réflexions qu'ils menaient sur la vie en société et de leurs efforts pour la rendre meilleure. Par les pratiques scientifiques qui ont été évoquées plus haut, ils ont aisément persuadé les populations qu'ils se plaçaient au-dessus du commun des mortels, peut-être à mi-chemin entre les hommes et les dieux. Ce prestige pouvait être utilisé désormais à d'autres fins.

Harmoniser la vie en société, la rendre plus agréable ne nécessitait pas seulement de nouvelles règles de vie et des lois appropriées.

1. César, *Guerre des Gaules*, II, 4, 1.

Il fallait aussi changer les hommes, les rendre moins agressifs. Combattre la loi du plus fort, instaurer des comportements de solidarité étaient des étapes obligées sur le chemin de la mise en place de la politique, au sens grec du terme, à laquelle les druides aspiraient. C'est pendant plusieurs siècles qu'ils durent s'appliquer à la moralisation de la vie sociale. Chez les Celtes de la fin du premier âge du fer, les bases d'une morale [1] étaient particulièrement ténues. La distinction du bien et du mal était incertaine. Elle dépendait de la situation sociale des individus : le noble et le guerrier avaient des droits immenses, les plébéiens n'en avaient à peu près aucun. Les dieux ne régnaient pas de la même manière sur chacune des classes sociales. Les opérations guerrières, voulues ou subies, remettaient souvent à mal le fragile équilibre de leurs relations. La seule façon d'imposer aux hommes des règles communes était de requérir l'aide des dieux. En leur nom il était possible de justifier le respect des intérêts de la communauté et de réduire ceux des privilégiés. C'est pourquoi les premières actions des druides envers la société touchèrent à la religion. Ils instaurèrent un culte public et, dans le même temps, parvinrent à faire disparaître presque totalement la plupart des cultes privés [2].

Nous avons déjà évoqué [3] la seule expression de la morale des druides qui soit parvenue jusqu'à nous. Il s'agit de la célèbre sentence rapportée par Diogène Laërce : « Il faut honorer les dieux, ne pas faire le mal, s'exercer à la bravoure [4]. » Les trois directives n'ont pas une vertu morale équivalente. Seule la seconde appartient véritablement au domaine de l'éthique et à ce qui en fait son fondement, la distinction du bien et du mal. Les deux autres sont

1. Cet aspect particulier de la civilisation gauloise a fait l'objet, dès 1930, d'un ouvrage remarquable pour son temps et qui demeure partiellement utilisable, de la part du philosophe Albert Bayet, *Histoire de la morale en France*, vol. 1 : *La Morale des Gaulois*, Paris, 1930, vol. 2 : *La Morale païenne à l'époque gallo-romaine*, Paris, Félix Alcan, « Bibliothèque de philosophie contemporaine », 1931.

2. L'archéologie des trente dernières années qui a permis la mise en évidence de nombreux sanctuaires à caractère communautaire ne montre, au contraire, aucun signe d'activité religieuse sur les habitats aux IIIe et IIe siècles av. J.-C.

3. Voir *supra* chap. III, « La sagesse des druides ».

4. Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, I, Prologue, 6.

de l'ordre de la contingence et témoignent du contexte spirituel et social qui a permis l'émergence de la morale : les valeurs à tort ou à raison considérées comme divines et les vertus guerrières, mères des premières règles de bonne conduite. On l'a vu, cet apophtegme sous forme de triade est ancien et dut figurer dans le fameux *Mémoire pythagoricien*. Il témoigne donc d'un temps où la conception du bien se fondait encore sur deux systèmes de valeurs qui peuvent nous paraître antinomiques, mais qui ne l'étaient pas dans l'Antiquité, ni pour les Grecs ni pour les Celtes, celles qui avaient trait à la religion et celles qu'en termes grecs on qualifierait d'« agonistiques » (l'émulation, le courage, la recherche de la victoire).

La notion de bien, en Gaule comme ailleurs, n'a pas imposé d'elle-même ses vertus à une population dont la plus grande partie n'attendait rien de la vie. Mais elle a été grandement aidée par la diffusion de croyances eschatologiques rassurantes, quand les druides ont établi entre elles un lien de causalité. Les deux croyances, celle du bien et celle d'un au-delà potentiellement favorable, étaient évidemment autonomes et la seconde faisait peut-être partie, à l'origine, du corpus des théories druidiques qui étaient jalousement gardées secrètes et n'étaient dévoilées qu'à l'issue d'une longue initiation.

Mais probablement les druides ont-ils ressenti assez tôt la nécessité de diffuser largement la croyance en la métempsycose et en une sorte de paradis, afin de stimuler la morale naissante dans les trois directions qu'indique la sentence que l'on vient de voir. Respecter et honorer les dieux, faire le bien, combattre courageusement étaient les trois voies qui autorisaient ce qu'il faut bien appeler une forme de salut. César, qui indique avec Ammien Marcellin[1] que ces croyances sur l'au-delà étaient répandues dans toute la population, ne retient que la troisième voie : « Ils pensent que cette croyance stimule au plus haut point le courage, parce qu'elle fait mépriser la mort.[2] » Il ne fallait pas attendre d'un stratège et d'un homme politique aussi matérialiste que César qu'il nous rapporte que, chez les Gaulois, le paradis pouvait être gagné par une soumission totale aux dieux ou par une conduite morale.

1. Ammien Marcellin, *Histoire*, XV, 9, 8.
2. César, *Guerre des Gaules*, VI, 14.

Il avait également intérêt à expliquer, de cette façon, pourquoi ses ennemis étaient si courageux et, pour cette raison, si difficiles à vaincre. Cependant, le salut – c'est-à-dire, dans la pensée gauloise, la sortie du cycle des réincarnations – devait pouvoir être obtenu aussi par d'autres moyens. On ne peut imaginer que les druides qui ne participaient pas à la guerre se soient volontairement privés de tout accès au paradis dont ils vantaient les mérites. Faire le bien était leur manière d'y parvenir. Cela leur était d'autant plus facile que ce sont eux qui déterminaient ce qu'étaient le bien et le mal. Pour le reste de la population, la plèbe surtout, le respect des dieux et des lois, caractérisées comme sacrées, était une voie facile qui ne demandait aucune compétence et se traduisait avant tout par une relative soumission.

La morale diffusée par les druides instaurait donc un équilibre savant et durable entre les trois grandes composantes sociales. Elle permettait de cantonner la plus grande partie de l'aristocratie dans ses affaires militaires et la dissuadait, avec plus ou moins de force, de s'occuper de politique et de viser des activités plus lucratives (commerce, usure, etc.). Elle offrait un espoir aux populations paysannes qui ne percevaient guère de bénéfices des grandes décisions de l'État, opérations guerrières, alliances, migrations. Elle renforçait les trois grands types de pouvoir des druides, spirituel, intellectuel et politique.

Pédagogie et éducation

Dans l'Antiquité, il n'y a pas de philosophie sans pédagogie. Les druides n'échappent pas à cette règle. Leur origine, en tant que groupe plus ou moins solidement organisé, a consisté en un partage des savoirs et en un enseignement mutuel. La mise en commun de connaissances dont chacune était susceptible de produire une forme de pouvoir – que ce soit dans le maniement des nombres, dans l'observation des astres ou dans l'établissement de calendriers – ne put se réaliser qu'à la faveur d'un même idéal philosophique et politique, celui de bâtir un nouveau modèle de société et de

l'accompagner dans ses premiers pas. Un sage, si charismatique fût-il, ne pouvait à lui seul accomplir cette tâche. Il fallait aux druides composer un groupe de pression capable d'agir à tous les niveaux et sur tous les lieux de pouvoir, de la chefferie locale à l'assemblée du peuple entier. Tous les sages, reconnus à des degrés divers comme tels, furent requis, mais cela ne parut pas suffisant encore. Il fallait veiller à la perpétuation des idées et des intellectuels qui les dispensaient. Il dut paraître d'emblée aux premiers hommes se revendiquant comme « druides », c'est-à-dire comme des « Sages », que leur œuvre serait de longue haleine et qu'elle ne produirait ses fruits qu'au bout de quelques décennies voire de quelques siècles.

Poseidonios écrivit à ce sujet un texte probablement consistant dont seuls César et Timagène ont gardé le souvenir. On doit s'interroger autant sur les raisons qui les ont conduits à citer ces passages que sur celles qui ont fait que Strabon et Diodore les ont ignorés. Pour ce dernier, l'explication est certainement très simple : l'enseignement et les écoles en Gaule n'étaient pas en soi des curiosités pour ses lecteurs grecs et latins. Pour Strabon, la raison est toute différente. Il fait preuve d'un *a priori* négatif envers les Gaulois qu'il méprise plus ou moins ouvertement. Aussi ne reconnaît-il pas l'existence d'une véritable éducation en Gaule. Il agit, en cela, à l'opposé de Timagène, hostile aux Romains et par conséquent sensible à la cause Gauloise. Pour ce dernier, l'éducation dispensée par les druides était une preuve que les Gaulois étaient des hommes civilisés, qui n'avaient pas attendu la venue des Romains pour tout apprendre. Les raisons de César sont, comme toujours, plus difficiles à découvrir. Peut-être a-t-il voulu montrer, ainsi qu'il l'avait fait avec l'évocation de leurs dieux, que les Gaulois étaient sur la voie de la civilisation, qu'il suffisait de les encourager en quelques domaines, l'enseignement, la religion et le commerce plus particulièrement.

Tels qu'ils nous apparaissent aujourd'hui, les passages de César et d'Ammien Marcellin qui recopie Timagène sont donc fragmentaires, tronqués et sans situation précise dans un développement dont on ignore tout. Poseidonios évoquait-il une évolution de l'enseignement des druides ? Ou bien a-t-il considéré, comme l'ont fait les utilisateurs de son œuvre, que les informations, parfois

anciennes, dont il disposait étaient toujours d'actualité ? Il est impossible de trancher. Examinons les deux textes. Celui de César, le plus complet, tout d'abord : « Stimulés par tant d'avantages (les privilèges de la condition de druide, exemption du service militaire et de toute forme d'impôt), beaucoup, de leur propre volonté, viennent se joindre à eux pour apprendre leur doctrine, beaucoup aussi sont envoyés par leurs parents et leurs proches. On dit que là ils apprennent par cœur un très grand nombre de vers. C'est pourquoi beaucoup demeurent en instruction pendant vingt années [1]. » Pomponius Mela qui utilise également Poseidonios n'apporte à cette description qu'une précision supplémentaire concernant les lieux [2] : « Les druides enseignent à l'élite de leur peuple quantité de choses, en secret et pendant longtemps, vingt années, soit dans une grotte, soit dans des vallons écartés. » Le texte d'Ammien Marcellin, très bref, n'en est pas moins fort instructif : « Les druides, supérieurs sur le plan de l'intelligence, et, comme le veut la doctrine de Pythagore, étroitement liés en confréries communautaires [...] [3]. » Il ne nous parle pas explicitement de l'enseignement mais la référence très précise à des communautés intellectuelles de type pythagoricien suffit à nous renseigner sur la façon dont l'enseignement était diffusé. Il s'agit d'une initiation, comme le confirment les propos de César et de Pomponius Mela qui évoquent tous deux une durée d'apprentissage de vingt ans, à l'intérieur d'une secte. Les termes employés par Ammien Marcellin, qui traduisit sa source grecque en latin, « *sodaliciis adstricti consortiis* », ont suscité de la part des historiens de la religion nombre de commentaires et interprétations délirants que nous avons déjà évoqués. Avec la référence à Pythagore, ils signifient seulement qu'il s'agissait avant tout de communautés spirituelles.

1. César, *Guerre des Gaules*, VI, 14, 2-3.

2. Ces écoles improvisées dans des grottes ou des vallons ne sont guère crédibles. L'éditeur récent de Pomponius Mela, A. Silbermann, *Chorographie*, *op. cit.*, p. 260 et p. 73, n. 1, propose d'y voir une adjonction de Mela lui-même. Peut-être évoque-t-il la situation trouble créée au début de l'occupation romaine.

3. Ammien Marcellin, *Histoire*, XV, 9, 8. Il cite explicitement Timagène : « Timagène, un Grec par son exactitude et son langage, puisa dans des livres multiples et rassembla ces faits longtemps ignorés. C'est sur sa foi, et en écartant toute obscurité, que nous exposerons les mêmes notions avec précision et clarté. »

Il est donc vraisemblable, parce que le poids de la tradition devait être fort et parce que l'omniprésente comparaison avec les Pythagoriciens invite à le penser, que le modèle de la communauté d'origine a été systématiquement reproduit par celles qui l'ont imitée ou que des membres de la première communauté ont eu charge de faire naître un peu partout en Gaule. Celles-ci, une fois établies, ont certainement poursuivi à l'infini ce mode de fonctionnement, celui d'un enseignement s'adressant non pas à des classes d'âge, mais à des hommes, à des adolescents, à des enfants se joignant, un par un, à un groupe composé de vieillards, d'hommes mûrs et d'apprentis de différents âges. Aussi n'est-il pas approprié de parler ici d'école, si on entend par ce mot l'entreprise de scolarisation de l'ensemble de la jeunesse, à laquelle nous ont habitués les sociétés contemporaines. Si école il y eut, elle ne fut que philosophique, telle qu'on la concevait dans la Grèce classique. Elle regroupait en une même communauté de pensée et d'échanges verbaux des maîtres et des disciples. Entrer dans de tels groupes supposait un engagement et se matérialisait par un contrat moral liant les deux parties. Les maîtres s'engageaient à livrer toutes leurs connaissances. Les disciples acceptaient les conditions parfois dures de cet enseignement, promettaient de ne pas le diffuser hors de ces communautés, mais aussi de respecter l'éthique commune.

Les informations reproduites par César et Ammien Marcellin nous font entrevoir la nature et les modalités de cet enseignement. La durée de vingt ans qui est indiquée à deux reprises correspond, selon toute vraisemblance, à la formation complète, sanctionnée par le titre de druide. Il ne s'agit nullement d'une période maximale adaptée à des élèves plus lents que d'autres. La formation complète ne s'adresse pas à tous, mais seulement à ceux qui s'en sont montrés dignes en franchissant les étapes nécessaires[1]. C'est le principe de l'initiation pédagogique dont le meilleur exemple nous est donné par Pythagore lui-même: examen psychologique, période de simple audition sans voir le maître (qualité d'« acousmatique »), accès à la qualité de « mathématicien », spécialisation

1. César, *Guerre des Gaules*, VI, 14, 3, précise que « *non nulli* » (« certains ») seulement parviennent au bout de cette formation de vingt ans.

en « politiques », « administrateurs », « législateurs »[1]. Beaucoup d'apprentis devaient s'arrêter en chemin. Comme l'occurrence était prévisible, elle avait dû être intégrée à la conception du cursus : ils ne recevaient que des connaissances de base, leur donnant accès à des charges administratives ou politiques plus ou moins élevées. Les connaissances instrumentales, qui permettaient la reproduction du savoir et la possibilité de mener soi-même des recherches, ne devaient être octroyées qu'aux seuls postulants à la qualité de druide. La nature des disciplines enseignées est facile à imaginer en termes généraux : c'est tout le savoir disponible par la communauté des druides qui était susceptible d'être transmis à leurs futurs successeurs. Au premier plan se plaçait la philosophie au sens large, c'est-à-dire une réflexion sur l'existence humaine, l'univers et les divinités. Elle débouchait rapidement sur des domaines particuliers : l'astrologie, la détermination de comput, le calcul et les mathématiques, la physiologie (vaste domaine englobant la physique, la chimie, la biologie, la botanique, la géologie). Les connaissances techniques faisaient probablement partie du savoir de base : médecine, chirurgie, thérapie par les plantes, dessin, construction, etc. De la même manière, l'histoire mythique et généalogique et la littérature comptaient parmi les premiers apprentissages, ceux qui forgeaient la réflexion et modelaient les capacités mémorielles et cognitives.

On comprend qu'une formation touchant des domaines aussi divers que la réflexion métaphysique, les doctrines purement théologiques, l'ensemble de la littérature orale, des techniques très élaborées et des embryons de sciences ait nécessité une période aussi longue, correspondant en fait à la longueur d'études universitaires actuelles menées à leur plus lointain terme. Celui qui franchissait toutes les étapes du cursus, quand il regagnait sa cité, y faisait figure à la fois de grand théologien, de savant en toutes choses et de sage le plus éminent. Son pouvoir, au triple aspect spirituel, intellectuel et technique, ne trouve aucun équivalent dans les sociétés contemporaines. Seuls les Mages de la Perse antique paraissent avoir eu des compétences assez proches, cependant en des domaines plus réduits.

1. Ces informations sur la formation des disciples de Pythagore sont particulièrement bien exposées dans Jamblique, *Vie de Pythagore*, 71-80.

L'organisation des communautés de druides

Le charisme recherché et entretenu exigeait non seulement le secret des doctrines et des pratiques, mais aussi un contrôle strict de leurs dépositaires. La formation permettait de s'assurer de leurs vertus morales, du respect des orientations philosophiques et politiques de la communauté. Mais cela ne suffisait pas. Les druides étaient autant de maîtres dont les paroles pouvaient diverger, voire s'affronter. Or la plus grande partie des doctrines et des connaissances n'ayant qu'une forme orale, il était nécessaire de la conserver dans son expression originale. Le besoin d'un chef s'imposa dès l'origine, dès la création de la première communauté. Son initiateur, un être supérieurement intelligent et inspiré, un Pythagore gaulois, était naturellement une autorité suprême et incontestée. Sa fonction de gardien de valeurs et de théories encore en gestation était aussi nécessaire à la survie et au développement du nouveau mouvement intellectuel que l'était la formation de disciples. Aussi veilla-t-il naturellement à sa succession.

César est le seul à reproduire les informations concernant un tel chef des druides: « Tous ces druides obéissent à l'un d'entre eux, celui qui a parmi eux la plus grande autorité. À sa mort, si l'un des druides surpasse les autres par son mérite, il lui succède; si plusieurs paraissent avoir des compétences égales, ils s'affrontent pour obtenir ce pouvoir par le suffrage des druides quand ce n'est pas par l'emploi des armes[1]. » Si précis qu'ils soient, ces propos sont cependant trop brefs pour satisfaire notre curiosité. Que doit-on entendre notamment par « tous ces druides » ? De quelle entité géographique parle-t-il ? S'agit-il des druides d'un même peuple ou de l'une voire des trois parties de la Gaule ? La suite du texte (« À une date fixe de l'année ils siègent en un lieu consacré du pays des Carnutes considéré comme le centre de toute la Gaule ») pourrait laisser entendre que César continue à parler des mêmes druides, c'est-à-dire ceux de toute la Gaule. C'est ce qu'ont compris la plupart des commentateurs. Si l'on considère que les

1. César, *Guerre des Gaules*, VI, 13, 8-9.

deux passages, celui sur le chef des druides et celui sur les assises chez les Carnutes, proviennent d'un même texte de Poseidonios, cette interprétation semble la plus logique. Cependant, même dans cette hypothèse, parler de la Gaule toute entière, celle qui va des Pyrénées et de la Méditerranée jusqu'à l'Océan et au Rhin, est quelque peu excessif, car de cette Gaule le pays des Carnutes n'est absolument pas le centre. Comment expliquer une telle erreur géographique de la part de savants rompus au calcul et aux relevés astronomiques, comment expliquer surtout qu'elle ait été reproduite par Poseidonios lui-même, venu justement en Gaule, entre autres, pour y effectuer des relevés astronomiques et topographiques ? Il y a probablement une explication assez simple. La Gaule druidique ne se limiterait qu'aux deux grandes entités, Gaule centrale ou Celtique et Gaule belgique, dont effectivement le territoire des Carnutes est le centre géographique. Cette hypothèse est en accord avec la présence des druides assurée dans ces régions, alors qu'elle ne l'est nullement chez les Aquitains et dans les territoires transformés en province romaine.

Une telle communauté, élevée presque à un niveau « national », ne put être que l'aboutissement tardif d'une politique expansionniste, d'un prosélytisme qui ne cessa de se développer avant le Ier siècle av. J.-C. On développera plus loin cet aspect « national » de la communauté des druides à propos des assises chez les Carnutes. Mais il nous faut revenir sur les communautés locales qui ont longtemps reproduit le modèle original, celui d'un groupe d'adhérents à une même foi, écoutant un maître et se hissant lentement à son niveau. Chacune des sectes dispersées en Gaule avait à sa tête un tel maître qui transmettait à ses disciples le message de ses prédécesseurs, les formait et sélectionnait celui qui serait appelé à le remplacer. Dans la plupart des cas, la succession se faisait sans problème, c'est ce que laisse entendre le texte de César. Ce n'est que lorsque les communautés se sont étendues sur de vastes territoires, regroupant des sectes auparavant autonomes, que des tensions ont pu naître : divergences sur les doctrines, concurrence entre les groupes. Ce n'était pas seulement l'autorité d'un maître qui était disputée, mais aussi de celle de sa communauté d'origine. Comme les peuples-États dans l'espace politique de la Gaule, les druides se disputaient un pouvoir hégémonique. Rien de plus normal,

puisque ce sont eux qui avaient concouru à développer les idées politiques. Rien d'étonnant donc non plus à ce qu'ils aient eu recours dans le choix de leur chef à de véritables élections. Le suffrage des druides est hautement significatif. Comme celui des citoyens, il suppose l'existence d'une communauté dont tous les représentants sont égaux en droit, chacune de leur voix ayant une valeur égale. On doit donc en inférer qu'il existe une qualité de druide, reconnue par tous, et tout d'abord par ses pairs. Comme il a été proposé précédemment, c'est à coup sûr la formation initiatique de vingt années qui donnait droit à ce titre.

On a donc du mal à croire que dans quelques cas il ait fallu recourir à une méthode de sélection plus brutale, celle des armes. Le nombre des électeurs devait être suffisamment important pour éviter des scores parfaitement équivalents. On reste donc un peu perplexe devant la formule, d'ailleurs très tempérée, de César, «*non nunquam etiam armis contendunt*» («quelquefois même ils luttent avec les armes»). Il est possible que Poseidonios ait cité une forme ancienne ou locale, en tout cas exceptionnelle, et que César l'ait volontairement ou non considérée comme manière habituelle. Quoi qu'il en soit, un combat de druides en armes n'est pas totalement à exclure. À l'origine, les druides se sont développés parallèlement aux communautés de guerriers dont ils reprirent peut-être une partie du modèle, de la même manière que l'avaient fait les premiers Pythagoriciens [1]. Il faut se souvenir qu'ils prônaient le courage et, par conséquent, les vertus guerrières. On peut supposer que pour ces raisons et dans certains cas ils aient demandé aux dieux eux-mêmes de choisir, à l'aide d'un combat meurtrier qui avait toutes les apparences d'une ordalie.

La nature des communautés n'est pas clairement indiquée par Ammien Marcellin qui est le seul à signaler explicitement leur existence. La seule information qu'il apporte est cependant importante : les druides, dit-il, sont liés («*adstricti*») en communautés. Le terme est très fort, il faudrait pratiquement le traduire par «enchaînés». Autrement dit, selon Timagène qui est utilisé ici, la condition de druide n'est concevable qu'à l'intérieur d'une commu-

1. Voir à ce sujet F. Hartog, *Le Miroir d'Hérodote*, Paris, Gallimard, «Bibliothèque des histoires», 1980, p. 109 *sq*. à propos de la figure de Milon de Crotone.

nauté. Les riches informations reproduites par César écartent, comme on l'a vu, l'hypothèse d'une vie communautaire. Les druides sont intégrés à la vie sociale, ils peuvent fonder une famille, pratiquer la politique. La communauté si forte dont parle Timagène est donc avant tout spirituelle, c'est celle à laquelle le druide adhère lors de sa longue formation et dont il ne se séparera plus par la suite, au moins par la pensée et par des liens quasi familiaux qu'il entretient avec son maître et les autres membres de la communauté. Nous ne disposons d'aucune information directe sur les conditions matérielles de leur longue période de formation. Il est probable qu'il n'existait pas d'école au sens moderne du terme. La vie rurale des Gaulois et leur habitat très dispersé ne s'y prêtaient guère. Si elles avaient existé, elles eussent constitué les premiers bâtiments publics à date haute (avant le IIe siècle av. J.-C.) et il ne fait guère de doute que leur présence en Gaule eût été signalée, à leur juste place, par Poseidonios et que ses compilateurs les eussent mentionnées comme une particularité incroyable en pays barbare. Il est beaucoup plus vraisemblable que les druides ont agi comme l'ont fait beaucoup de sages dans l'Antiquité ou comme cela se pratique encore dans les sociétés traditionnelles : le novice allait vivre tout le temps de sa formation chez son maître. Peut-être fréquentait-il successivement plusieurs maîtres dont chacun avait une spécialité.

Néanmoins, pour que la communauté fonctionne tout simplement et demeure aussi puissante, il fallait des rencontres régulières et multiples, peut-être à différents niveaux géographiques. La plus importante, celle qui concernait le territoire le plus vaste, se déroulait chaque année et se tenait chez les Carnutes, on y reviendra plus loin. On doit cependant supposer que les communautés locales et celles correspondant aux peuples-États se réunissaient plus souvent, peut-être sur le même rythme que les assemblées politiques.

La pratique de la justice

Les assemblées locales avaient assurément des objets assez divers. Il est sûr en tout cas que l'exercice de la justice y constituait une activité régulière et peut-être même dominante. C'est en ce domaine que les druides avaient acquis une renommée universelle. Ils s'en étaient servi comme un vecteur pour diffuser d'autres idées, de nature politique, mais aussi pour répandre de nouvelles conceptions religieuses, notamment celle du salut. L'honneur particulier qu'on rendait aux druides tenait, aux dires de Poseidonios, à la qualité qu'on leur reconnaissait unanimement d'être « les plus justes des hommes[1] » et à leur pouvoir de juger. À cela rien d'étonnant : la justice et plus largement le droit étaient les meilleures applications, les plus visibles aussi, d'une philosophie qui demeurait hermétique au plus grand nombre. Les textes de César et de Strabon sont édifiants. Le premier écrit :

> Les druides sont en très grand honneur chez les Gaulois. En effet, ils rendent les jugements dans presque tous les conflits, qu'ils soient publics ou privés, et, si quelque crime a été commis, si un meurtre a été perpétré, s'il y a un différend au sujet d'un héritage ou au sujet de limites, ce sont eux qui jugent, qui décident du dédommagement et de la peine. Si une personne privée ou un peuple ne s'en tient pas à leur verdict, ils lui interdisent d'assister aux sacrifices. Cette peine est chez eux la plus grave. Ceux qui sont frappés de cette interdiction sont tenus pour des impies ou des criminels, tout le monde s'écarte d'eux, on fuit leur rencontre et leur discours, de peur d'être souillé à leur contact impur ; la justice ne leur est pas rendue quand ils la réclament et aucun honneur ne leur est accordé[2].

Strabon est un peu plus concis :

> Les druides sont considérés comme les plus justes des hommes et on leur confie à ce titre le soin de juger les différends privés et

1. L'information est reproduite par Strabon, *Géographie*, IV, 4, 3, c 197.
2. César, *Guerre des Gaules*, VI, 13, 4-7.

publics. Ils avaient même autrefois à arbitrer les guerres et pouvaient arrêter les combattants au moment où ceux-ci se préparaient à former la ligne de bataille, mais on leur confiait surtout les affaires de meurtre[1].

L'exercice de la justice est donc, de très loin, l'activité des druides la mieux décrite et la mieux analysée dans son contexte social et politique par les auteurs antiques. Paradoxalement, c'est elle qu'ont le moins évoquée, jusqu'à oublier de la mentionner quelquefois, tous ceux qui depuis ont écrit sur les druides, comme si cette compétence sociale les gênait. Il est vrai qu'elle est embarrassante, si on ne veut voir dans ces individus que des prêtres. Elle nous montre, au contraire, des hommes au cœur de la société, aux prises avec ses problèmes les plus graves, ceux qui sont susceptibles d'engendrer de violents conflits et de mettre à mal son fragile équilibre. La justice qui, telle qu'elle est décrite ici, s'accompagne forcément d'une conception élaborée du droit, est à l'évidence l'activité sociale la plus importante des druides, plus nécessaire encore au bon fonctionnement de la communauté que l'éducation de la jeunesse.

Poseidonios avait donc consacré un long exposé à la présentation de cette activité. Dans le tableau plus général consacré à ces personnages, elle était une sorte de clef de voûte, qui symbolisait le mieux leur place dans la société et celle de la justice dans leur lente ascension politique. Ainsi pour lui était-il clair que leur renommée dans l'ensemble de la population et chez de nombreux peuples était due à leur réputation d'être « les plus justes des hommes ». Une telle assertion n'est pas anodine, elle révèle que la justice s'appliquait non seulement aux aristocrates et aux riches mais aussi aux hommes de la plèbe qui pouvaient faire valoir leurs droits et trouvaient chez les druides des défenseurs, s'alliant, mais parfois aussi s'opposant, aux patrons dont ils étaient tous dépendants. Poseidonios expliquait encore que dans une époque antérieure ils arbitraient les guerres. Cette précision curieuse renvoie à une réalité très ancienne (fin du premier âge du fer ou début du second), quand des troupes d'élite peu nombreuses s'affrontaient en des

1. Strabon, *Géographie*, IV, 4, 4, c 197, trad. F. Lasserre, *op. cit.*

bataillons de type hoplitique sur un terrain découvert et jusqu'à l'épuisement des combattants. Comme dans les sacrifices ou dans les nouvelles formes de divination qu'ils diffusèrent en Gaule, les druides interprétaient la volonté divine et épargnaient des victimes inutiles. C'est certainement de cette manière qu'ils inaugurèrent leur pratique de la justice, car elle devait avoir l'assentiment des plus puissants, les aristocrates et leurs guerriers, pour pouvoir s'appliquer ensuite à l'ensemble de la population. Deux ou trois siècles plus tard, ces jugements qui n'étaient que circonstanciels sont devenus une institution : les hommes politiques et les plus puissants délèguent aux druides le soin d'examiner tous les types de conflits, toutes les atteintes aux règles de la vie en société, la tâche également de désigner les coupables et de fixer les peines et les dommages.

Une justice considérant les affaires privées comme les affaires publiques, jugeant des crimes les plus graves tels que le meurtre, le sacrilège et le vol, mais aussi des différends plus problématiques, affaires d'héritage et de bornage, suppose que s'est développée parallèlement une conception du droit de plus en plus subtile aboutissant à la délimitation de domaines distincts : le droit civil, le droit de propriété, le droit familial, le droit international[1]. Ces concepts et les institutions qui les matérialisent n'ont rien de naturel, ils sont le produit d'une longue expérience, peut-être renforcée par des influences étrangères, grecque tout d'abord, puis romaine, dans le domaine des finances et du commerce. Autrement dit, l'activité des druides en matière de droit et de justice est ancienne et a peu à peu élargi le domaine de ses compétences. Là encore, leur influence a été déterminante, car, s'ils ont si bien exercé la justice, c'est parce que ce sont eux qui en ont établi les règles. Là encore, la sécularisation de leur action est manifeste. Le droit, comme l'a si bien montré Louis Gernet[2], se construit sur une lente

1. Par comparaison, dans le domaine grec, voir la thèse ancienne mais toujours d'actualité de L. Gernet, *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce*, Paris, Albin Michel, « L'Évolution de l'humanité », 1917 (rééd. 2001).

2. *Ibid.* Les recherches de Louis Gernet reposent essentiellement sur une analyse sémantique qui évidemment est quasi impossible pour la société gauloise.

séparation de la morale et de la religion. La notion de délit est un renouvellement de celle de sacrilège. Il en est allé ainsi en Grèce, il en va ainsi en Gaule. En pratiquant une vraie justice, accessible à tous et transparente dans ses jugements, dans les peines et les dommages qu'elle ordonne, les druides ne se comportent pas comme des religieux investis d'une mission divine, ils agissent comme des magistrats acceptés par l'ensemble de la société. Parallèlement, en face d'eux, ce ne sont plus simplement des groupes familiaux lésés qui réclament vengeance, mais peu à peu d'authentiques citoyens qui sollicitent la justice comme un droit dérivant directement de leur appartenance à la cité.

Le texte de César décrit avec une rare précision le pouvoir que les druides avaient obtenu sur le terrain de la justice. À l'exception d'une partie du droit familial qui concernait les rapports entre les membres de la famille, tous les autres domaines du droit étaient de leur juridiction, celui de l'État comme celui du peuple, celui du plus humble plébéien comme celui de l'aristocrate. Si l'on en croit donc Poseidonios, au début du Ier siècle av. J.-C., le politique devait souvent s'incliner devant le judiciaire, un judiciaire entièrement aux mains d'une même catégorie d'hommes. Ces derniers possédaient, en effet, une arme terrible, un pouvoir de coercition d'une rare efficacité : ils menaçaient les coupables, individus ou groupes voire États, de n'être plus admis aux grands sacrifices publics et de ne pouvoir organiser des cérémonies privées. La sanction, qualifiée de « peine la plus grave », peut nous sembler légère, elle équivalait, dans le monde grec ou romain, à l'interdiction de participer aux grands banquets civiques et édilitaires. Celui qui en était victime non seulement n'était plus un citoyen à part entière, mais devait mener et sa famille avec lui une existence de paria. Comme sur le terrain des idées philosophiques et sur celui des premières sciences, la religion avait ici servi aux druides de marchepied. À son tour, la justice allait les aider pareillement dans leurs prétentions en matière de politique, ainsi qu'on peut le voir avec l'exemple des assises chez les Carnutes.

Les assises des Carnutes, politique et nationalisme

Les assises annuelles des druides en pays carnute ont, depuis les premières éditions imprimées de l'œuvre de César, fait couler beaucoup d'encre. On y a vu l'expression d'une vaste confrérie à l'échelle de la Gaule, voire du monde celtique. Certains y ont reconnu une forme primitive d'église. Beaucoup ont cru y découvrir le signe de l'existence d'une nation gauloise. Enfin, la caractérisation du siège de ces assises à la fois comme un « lieu consacré » et comme le « centre de toute la Gaule » l'a fait rapprocher du sanctuaire de Delphes, siège de l'*Omphalos*, l'ombilic du monde. Ce sont surtout ces éléments qui ont été utilisés par les sectes druidiques du XVIIIe siècle en Angleterre pour justifier leur organisation et la nécessité de désigner à leur tête un « *archidruid* ». Toutes ces élucubrations sont bien éloignées du texte original et des échos qu'il trouve dans la connaissance actuelle que nous avons du monde celtique. Revenons donc à la source originale : « À une date fixe de l'année, ils siègent en un lieu consacré du pays des Carnutes qui est considéré comme le centre de toute la Gaule. Là, de partout tous ceux qui ont des différends se réunissent et obéissent à leurs décisions, à leurs jugements [1]. » Une fois encore, il s'agit d'un texte très court, la version très tronquée d'un exposé de Poseidonios plus substantiel. Ici ne demeurent que deux informations, l'une sur le lieu lui-même et l'autre sur la justice qui y était pratiquée. Nous verrons plus loin que Poseidonios n'avait pu limiter son propos à ces deux aspects, que César a retenus pour deux raisons évidentes. Il lui paraissait judicieux de montrer au sénat romain, ainsi qu'à un lectorat plus vaste, que la Gaule possédait déjà un embryon d'administration centralisée et qu'on y pratiquait la justice à une échelle quasi nationale. De telles informations étaient rassurantes et auguraient favorablement d'une future colonisation.

La définition du siège des assises comme un « *locus consecratus* » a été jusqu'à nos jours une source de malentendu. Ne sachant rien

1. César, *Guerre des Gaules*, VI, 13, 10.

des lieux de culte des Gaulois, les historiens y on vu une forme de sanctuaire qu'ils ont cherché à tout prix à situer géographiquement[1]. Or, les termes qu'emploie César sont tout à fait inhabituels et diffèrent de ceux qu'utilisent tous les autres auteurs pour parler des sanctuaires gaulois. À l'évidence, il s'agit de la traduction latine d'une expression grecque employée par Poseidonios et qui elle-même, sous sa plume, était inhabituelle. Pour désigner les sanctuaires il emploie, en effet, «*temenos*» ou «*hieron*», qui sont généralement traduits en latin par le mot «*lucus*». Le lieu des assises carnutes n'est donc pas un sanctuaire ou pas seulement un sanctuaire. Ce dernier serait d'ailleurs beaucoup trop exigu pour accueillir les foules qu'on imagine facilement, celle des druides tout d'abord et celle de tous ceux qui viennent leur demander conseils et avis. Il s'agit d'un emplacement naturel plus vaste, de plusieurs hectares voire de dizaines d'hectares de superficie. Mais certainement a-t-il été consacré, de façon à placer les activités qu'on y menait sous les auspices divins. Nous savons comment les Gaulois procédaient pour consacrer les lieux de culte et plus généralement tous les emplacements qui accueillaient des assemblées officielles. Ils les enfermaient dans des enclos symboliques à l'aide d'un fossé qui généralement n'avait rien de défensif. Une découverte récente en Haute-Normandie, à Fesques[2] (Seine-Maritime), donne l'image de ce que pouvaient être de tels lieux d'assemblées judiciaires et politiques. Là, une colline de onze hectares de superficie a été délimitée par un long fossé. Au centre et au sommet, un petit sanctuaire domine les vastes pentes qui ont accueilli les réunions. Un mobilier archéologique abondant révèle la nature de quelques-unes des activités que le lieu a connues. On y pratiquait la justice comme en témoignent de nombreux gibets érigés sur tout le bord extérieur de la vaste enceinte. On y a également tenu

1. Dernière mise au point sur ce sujet, A. Ferdière, «Le "lieu consacré" des druides chez les Carnutes: mythes et réalités», *in* O. Büchsenschütz et L. Olivier (dir.), *Les Viereckschanzen et les enceintes quadrilatérales en Europe celtique*, Paris, 1989, p. 145-159.

2. E. Mantel *et al.*, *Le Sanctuaire de Fesques (Seine-Maritime)*, Berck-sur-Mer, CRADC, «Nord-Ouest Archéologie», n° 8, 1998. Présentation et analyse dans J.-L. Brunaux, *Guerre et Religion en Gaule*, *op. cit.*, p. 142 *sq.*

des banquets fréquentés par une nombreuse assistance. Quant à la pratique religieuse, elle paraît s'être cantonnée au petit sanctuaire. Le site de Fesques qui a été fréquenté de la fin du IIIe à celle du IIe siècle est parfaitement contemporain des descriptions de Poseidonios. Il donne probablement la meilleure image de ce qu'étaient ces rassemblements civiques et judiciaires où les druides jouaient un rôle de tout premier plan.

Il n'est donc pas vraisemblable que les assises des Carnutes n'aient consisté qu'en un exercice de justice. Avant les premières décennies du Ier siècle – et encore, seulement chez quelques peuples en avance sur leurs contemporains (les Éduens par exemple) –, la justice n'était pas encore indépendante des pouvoirs spirituel et politique. C'est donc dans le cadre de réunions plus larges que les druides dispensaient leurs décisions et leurs jugements (*decretis judiciisque*). Cette tâche était évidemment capitale, puisqu'elle fondait leur pouvoir sur l'ensemble de la population et s'inscrivait comme un des principaux rouages du bon fonctionnement de la société. Elle augmentait également leur aura, ce qu'on appellerait aujourd'hui leur médiatisation. Mais la raison première des assises était la nécessité d'assurer la cohésion des doctrines philosophiques et théologiques et de leur trouver des applications dans le domaine politique. Plus la communauté s'élargissait, plus les tensions se multipliaient. Plus il devenait difficile de mettre en place une diplomatie efficace entre des peuples-États dont les économies et les structures sociales pouvaient être fort différentes. La fréquence des rencontres augmentait et celles-ci nécessitaient des sessions de plus en plus longues. Ce sont de tels débats qui sont sous-entendus par le mot « *controversias* » qui ne désigne pas seulement les différends de nature judiciaire, de même que le mot « *omnes* » n'entend pas seulement « tous les individus » qui ont des conflits à évoquer, mais aussi des peuples tout entiers qui s'en remettent à la décision de l'assemblée des druides. Le mot « *controversia* » employé précédemment[1] par César dans son « excursus ethnographique », déjà à propos des jugements que rendent à leur sujet les druides, est en effet alors qualifié de « public ou privé ». Les affaires dont débattaient les druides dans l'assemblée

1. César, *Guerre des Gaules*, VI, 13, 5.

chez les Carnutes concernaient donc seulement les peuples, les groupes politiques et les corporations et peut-être exceptionnellement des individus qui étaient en conflit avec eux. Elles étaient donc avant tout d'ordre politique, diplomatique mais aussi assurément commercial. L'utilisation des voies, les taxes de péage et de portage, le convoyage des commerçants étrangers devaient être, en effet, d'infinis sujets de querelle.

Les assises chez les Carnutes constituent donc une assemblée vouée à la politique internationale, celle qui concerne tous les peuples appartenant à un même groupe ethnique, qui se reconnaissent une origine et des intérêts communs. Nous avons défini plus haut ce groupe ethnique et son emprise géographique, c'est la Gaule centrale et septentrionale, comprenant les Gaulois celtes et les Gaulois belges. Ce sont les peuples les plus anciennement implantés, ceux aussi qui avaient le moins de contact avec le monde romain et gardaient le plus fidèlement leurs traditions. Camille Jullian avait comparé ces assises avec les amphictyonies grecques et plus précisément celle de Delphes. « L'assemblée celtique a eu, comme celle de la Phocide, un caractère politique, judiciaire et religieux [1] », écrit-il. Cette analyse n'a pas été reprise par ses successeurs, elle semble pourtant parfaitement juste et trouve une admirable confirmation dans l'exemple archéologique cité plus haut, celui de Fesques en Seine-Maritime, qui a pu accueillir une semblable amphictyonie, à un niveau inférieur, celui des peuples belges de l'Ouest. L'ordre hiérarchique même que donne Jullian aux différentes instances « politique, judiciaire et religieuse » témoigne d'une belle intuition de la part du grand historien de la Gaule. Cette hiérarchie témoigne, comme on l'a vu, de l'histoire de ces assemblées, chaque époque suscitant un nouveau domaine de compétence, s'ajoutant, en les précédant, aux plus anciens. Ainsi, comme au début des amphictyonies grecques, ce fut l'ordre religieux qui fut tout d'abord visé. Puis la fonction judiciaire s'est imposée [2]. En revanche, en Grèce, les institutions politiques ne parvinrent pas à s'imposer sur ces lieux, ni à Délos ni à Delphes.

1. C. Jullian, *Histoire de la Gaule*, *op. cit.*, II, p. 97.

2. Chez les Grecs, voir les témoignages d'Eschine, *Discours*, II, 114 *sq.*; III, 107 *sq.*

La comparaison avec les amphictyonies grecques s'avère fructueuse à propos d'un autre aspect de l'assemblée des Carnutes, celui du nationalisme. Beaucoup d'auteurs, au XIXe siècle surtout, mais encore au début du XXe siècle, ont évoqué l'existence d'une nation gauloise qu'ils reconnaissaient dans la résistance à la conquête romaine et plus particulièrement dans l'unité guerrière imparfaite, mais néanmoins étonnante, que réussit à bâtir Vercingétorix. Ces dernières décennies, la recherche historique nous a appris à faire une autre lecture des événements liés à l'entreprise de César et il a été facile aux historiens contemporains de montrer que la Gaule était beaucoup moins unie qu'on ne l'avait rêvée et qu'en fait la conquête n'avait été possible que grâce à l'alliance objective de certains peuples, quand ce ne fut pas avec leur complicité. Or, curieusement, ces mêmes défenseurs de la théorie nationaliste n'ont pas remarqué que l'œuvre de César évoque une autre forme de nationalisme plus évidente, celle, implicite, qui précisément sous-tend l'assemblée des Carnutes. La participation de représentants de différents peuples-États acceptant de se soumettre au consensus n'est concevable que si ces mêmes représentants et les États qui les délèguent ont une conception – même imparfaite – d'une instance ethnique, géographique et politique se situant à un niveau supérieur et qu'on ne peut guère qualifier que par le terme de nation. Cette vaste entité n'est pas une simple confédération, l'alliance circonstancielle et provisoire de peuples partageant, à un moment donné, les mêmes intérêts. De telles confédérations que l'on voit à l'œuvre au moment de la conquête demeurent fragiles et d'une efficacité toute relative. Ici il s'agit de tout autre chose. C'est le sentiment partagé par tous d'une appartenance commune, reposant sur une même histoire et une même généalogie mythique. C'est un espace politique commun.

Comme en Grèce[1], l'unité fut tout d'abord religieuse. Les mêmes croyances supposaient de mêmes dieux, au moins ceux qui dominaient le panthéon. Ils avaient besoin de sanctuaires communs. Ce sont eux, en leurs sanctuaires, qui permirent seuls des assemblées propres à plusieurs peuples. L'idée d'une telle unité

1. Voir L. Gernet et A. Boulanger, *Le Génie grec dans la religion*, Paris, Albin Michel, « L'Évolution de l'humanité », 1932, p. 164 *sq*. et p. 319 *sq*.

religieuse ne s'imposait pas à des peuples aussi individualistes, aussi guerriers et passionnés de leur propre liberté que l'étaient les peuples gaulois de la fin du premier âge du fer. Il fallut donc une puissante entreprise intellectuelle utilisant tous les leviers possibles pour en faire naître le besoin. Nous avons vu, tout au long de cet ouvrage, que seuls les druides, à l'aide de leurs connaissances philosophiques et scientifiques, étaient en mesure d'accomplir cet exploit. Ils ne firent guère autrement que les Pythagoriciens qui réussirent provisoirement à fédérer les cités de l'Italie du Sud et à créer ce qu'on a appelé depuis la Grande-Grèce [1]. Combien fallut-il de temps aux druides pour constituer cette unité spirituelle ? Deux, peut-être trois siècles. Ils y parvinrent en tout cas dès le début du second âge du fer. Et cette première unité trouva vite d'autres applications dans le domaine judiciaire, mais aussi dans celui des lois internationales de la guerre. En ce domaine il fallait respecter les dieux. Cela signifiait observer les fêtes (ce que les Grecs appelaient des trêves sacrées) et sauvegarder les installations religieuses. Ces premiers accords furent la base d'un droit international qui débouchait naturellement sur de multiples domaines annexes : justice, commerce, organisation des voies communes, utilisation du domaine maritime, etc. L'idée de nation, diffusée en Gaule par les druides, n'alla pas au-delà. Elle ne parvint jamais à faire admettre des institutions politiques communes, des magistratures, des assemblées et des lois.

Plutôt que de nation, c'est donc de « celticité » qu'il vaut mieux parler, le sentiment d'une même communauté ethnique, culturelle et spirituelle. On ne peut que souscrire à une analyse déjà ancienne qui prolonge celle de Camille Jullian et qui, comme elle, est demeurée sans héritage, celle de Ferdinand Lot qui écrit : « Les Gaulois avaient donc un sentiment de celticité comme les Grecs d'hellénisme [2]. » Dans les deux cas, le sentiment communautaire, matérialisé par de grands rassemblements religieux, judiciaires et politiques [3], chez les Gaulois dans le « lieu consacré » des Carnutes,

1. Jamblique, *Vie de Pythagore*, 28-32.

2. F. Lot, *La Gaule*, *op. cit.*, p. 79.

3. Nora K. Chadwick (*The Druids*, *op. cit.*, p. 42) approuve pleinement cette vision de F. Lot : « *F. Lot points out that this assembly* (celle des Carnutes)

chez les Grecs dans le sanctuaire de Delphes, n'avait pas la même dimension que la notion moderne de nation, comprise comme une entité supérieure et primordiale. La « celticité », comme l'hellénisme, se traduisait par des institutions parallèles à celles des peuples-États qui ne les concurrençaient pas directement, même si on a tout lieu de penser que le but initial des druides était que les premières remplacent les secondes.

---

implies a kind of idea of unity, both judiciary and political, among the Gauls, and that compares the function of the temple of Delphi among the Greeks.»

Chapitre X

Diviciac et la disparition des druides

L'ascension des druides cesse brutalement entre la fin du IIe siècle et la conquête romaine. L'arrêt soudain donné à la moralisation de la vie sociale et politique, à l'institutionnalisation de la celticité, que l'on vient d'évoquer, pose un problème majeur, plus difficile à comprendre et plus intéressant que la disparition physique des druides qui a suivi mécaniquement ce brutal bouleversement de la société gauloise. C'est pourtant la disparition des druides qui a focalisé l'attention de tous les auteurs modernes. S'appuyant sur les témoignages fragmentaires et ambigus de Pline l'Ancien[1] et de Suétone[2], ils ont tous conclu que les druides avaient été pourchassés aux tout premiers temps de la romanisation par les empereurs Tibère et Claude. Or, à notre avis et sur la foi de données chronologiques renouvelées, les druides ont quitté la scène sociale et politique gauloise bien avant l'arrivée massive des Romains. Cette fin du mouvement druidique, de la même manière que la fin de la civilisation gauloise, est plus imputable à des causes internes qu'à des interventions étrangères et de nature violente. Ce sont probablement les druides eux-mêmes et leurs idées politiques qui ont précipité leur chute.

Pour comprendre ce phénomène, nous disposons d'un témoin capital en la personne de l'Éduen Diviciac. Il n'est pas seulement le seul druide qui soit sorti de l'anonymat grâce aux témoignages

1. Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, XXX, 4, 13 : « C'est le principat de l'empereur Tibère qui fit disparaître les druides et toutes sortes de devins et de médecins. »

2. Suétone, *Vie des douze Césars*, V, « Claude », XXV, 13 : « Il (Claude) abolit complètement en Gaule la religion atroce et barbare des druides qui, sous Auguste, avait été interdite aux seuls citoyens. »

des deux auteurs les plus marquants de la République romaine, César et Cicéron, il est aussi l'image paradoxale du druide, presque son antithèse, sa caricature inversée, si on l'oppose à toutes les autres descriptions que nous possédons de ces personnages. Cette distance entre les représentants des IVe et IIIe siècles, connus seulement de façon générale comme une caste d'intellectuels, et cette incarnation tardive, sous les traits d'un personnage historique, est à la fois problématique et riche de sens. Elle nous renseigne assurément sur les derniers temps de l'empire des druides et sur leur déclin. Au demeurant, la personnalité de Diviciac vaut aussi par elle-même. Il demeure avec Vercingétorix le seul Gaulois qui, à plus de deux mille ans de distance, nous laisse accès à sa psychologie.

La fin du IIe siècle av. J.-C., un tournant de l'histoire gauloise

Depuis leur plus lointaine origine, les Gaulois n'avaient construit leur histoire qu'avec eux-mêmes ou qu'avec la grande famille des Celtes dont ils étaient issus. Certes, depuis le VIe siècle au moins, leur regard s'était tourné vers la Méditerranée. Ils avaient été fascinés par les brillantes civilisations de leurs voisins grecs, étrusques puis romains. Ils avaient acheté à grand prix quelques-uns des plus beaux objets de leurs artisans et artistes puis les avaient copiés, jusqu'à ce que ces copies très libres donnent naissance à un style propre. En Gaule même, ces étrangers, les Grecs surtout, avaient tracé des voies commerciales. Les Gaulois s'étaient habitués peu à peu à voir passer chez eux des commerçants chargés de biens qui transformeraient peu à peu leurs mœurs austères, bijoux de luxe puis vin. Cependant, les contacts avec les civilisations méditerranéennes, souvent amicaux, parfois belliqueux, limités généralement à l'échange de biens, mais en quelques domaines étendus aux idées philosophiques puis politiques, n'ont pas changé le cours de leur histoire. Elle est restée rythmée par la politique intérieure, le jeu de la clientèle, les tentatives d'hégémonie et les grandes entre-

prises guerrières. C'est dans ce milieu géographique relativement fermé, comme s'en sont étonnés tous les géographes antiques, dans cette Gaule « entourée de murailles naturelles » que les druides ont pu développer leurs idées unificatrices et construire une grande confédération gauloise qui s'est étendue aux deux Gaules, celtique et belgique. Cette nation, dans le sens antique du terme, avait vocation à gagner tous les peuples celtes de la Gaule, du Rhin aux Pyrénées, de l'Océan aux contreforts des Alpes habités par les Ligures.

Or, il n'en a rien été. Les Aquitains n'ont jamais appartenu à cette communauté religieuse et politique. Les peuples du Sud-Est n'y ont été gagnés que très partiellement et peut-être provisoirement, comme on le verra plus bas. Les assises des Carnutes ne concernèrent que la Gaule centrale et septentrionale. Mais surtout, replacées dans leur cadre historique, elles nous semblent désormais anachroniques. Ce serait, une fois de plus, une belle image idéale, volontairement décrite hors du temps par Poseidonios. Il est sûr, en tout cas, qu'il y a peu de chance pour que lui-même ait pu assister à une assemblée aussi puissante que celle des assises chez les Carnutes dans les années 90 av. J.-C. À cette époque, elles n'existaient peut-être déjà plus. Si ce n'était le cas, elles n'étaient plus que l'ombre d'elles-mêmes. À coup sûr, les Éduens n'y participaient plus ou ne se soumettaient plus à ses décrets. Que s'est-il donc passé entre la fin du IIIe ou le début du IIe siècle, période d'apogée politique des druides, et le début du Ier siècle, où ils paraissent n'avoir plus d'influence sur les événements politiques et guerriers ?

Il s'est produit de nombreux événements, d'une portée considérable, et sur un court laps de temps, un quart de siècle entre 125 et 101 av. J.-C. Les deux plus connus sont la création de la *Provincia* par les Romains dans le Sud-Est de la France, entre 125 et 121, et la terrible invasion des Cimbres et des Teutons, de 110 à 101 av. J.-C. Dans les deux cas, il s'agit d'agressions étrangères qui ont déstabilisé partiellement ou totalement la Gaule. Toutes deux ont préparé à leur manière, quelques décennies avant elle, la conquête de César. On serait donc tenté de voir dans le déclin des druides la simple résultante de ces deux catastrophes guerrières, l'une ne touchant physiquement qu'une partie de la Gaule, mais bouleversant les équilibres politiques, le jeu des alliances, sur l'ensemble du territoire, l'autre mettant à mal un grand nombre de peuples,

mais aussi leurs terres et finalement l'économie de toute la Gaule. Ce serait croire que de tels bouleversements n'eurent que des causes externes, l'impérialisme romain et la barbarie des peuples du Nord. Une telle analyse est évidemment réductrice et forcément naïve, car elle n'explique pas comment des peuples qui pendant plusieurs siècles ont su résister à toutes les attaques extérieures se sont tout à coup laissé submerger par elles. À l'évidence, il y a aussi et peut-être surtout des causes internes.

Les Romains étaient déjà intervenus en Gaule, antérieurement à 125. En 154, ils avaient délivré Marseille et les comptoirs de Nicae (Nice) et d'Antipolis (Antibes) qui étaient assiégés par les Ligures. Mais les Gaulois eux-mêmes, indirectement et parfois directement, intervenaient aussi dans les affaires romaines. Ainsi jadis avaient-ils laissé passer les troupes d'Hannibal sur leur territoire, puis régulièrement envoyé des bataillons de mercenaires (les Gésates) pour aider leurs cousins cisalpins. Dès le début du IIe siècle, politique romaine et politique gauloise se mêlaient de plus en plus inextricablement tout autour de l'arc alpin. Cependant, le plus souvent, les trois plus grandes puissances locales, les peuples gaulois du Sud-Est, Marseille et Rome, parvenaient à s'entendre sur l'utilisation des trois grandes voies commerciales, celle qui par la côte menait de l'Italie à l'Espagne, celle qui traversant la Méditerranée aboutissait à Marseille, enfin celle qui remontait le Rhône en direction de l'Océan et du Rhin. Les difficultés sont venues, semble-t-il, des voisins des Gaulois, partiellement celtisés, les Ligures et les Germains. Non pas que ces derniers aient eu des velléités de remplacer les Gaulois et de s'affronter directement à Marseille et à Rome, comme pourraient le laisser croire les événements de 154. Comment croire que les Ligures aient, seuls et de leur propre volonté, assiégé Marseille depuis le territoire des puissants Salyens de la région d'Aix ? S'ils l'ont fait, c'est parce que les peuples gaulois de la région les ont laissé faire, voire les y ont incités.

Ces semi-Celtes, les Celtoligures et les Germains, étaient, en effet, devenus progressivement un enjeu dans les luttes pour l'hégémonie de la Gaule que menaient les grands peuples, Arvernes, Éduens, Séquanes, Allobroges peut-être. Ils étaient des clients potentiels, présentant la qualité tout à fait intéressante d'être des guerriers, de nouveaux mercenaires. Les grands peuples, situés sur les vallées

du Rhône et de la Saône, avaient, peu à peu, tiré leur richesse et leur puissance du commerce et des droits de péage et de portage sur les voies commerciales. Ils avaient cessé depuis bien longtemps de mener des razzias pour faire du butin et d'envoyer une partie de leurs troupes pratiquer le mercenariat. Leur vertu guerrière avait décliné. Ils devaient maintenant eux-mêmes recourir à des mercenaires étrangers, quand le besoin s'en faisait sentir. Les Belges[1] pouvaient faire l'affaire mais, parce qu'ils étaient trop puissants militairement, se révélaient dangereux. Il était plus aisé d'utiliser, au coup par coup, des troupes de cavaliers germains qu'on renvoyait ensuite au-delà du Rhin ou des Ligures, spécialisés dans le brigandage. La pratique était cependant pleine de risques et ces alliés devinrent eux aussi dangereux : ils prirent goût au pays et à la civilisation de ceux qui les employaient si épisodiquement et comprirent, au bout de quelques décennies, le poids qu'eux-mêmes représentaient dans les luttes hégémoniques gauloises.

Depuis le IIIe siècle av. J.-C. au moins, Arvernes et Éduens se disputaient la primauté dans la Gaule centrale. Chaque leader s'était gagné le plus grand nombre de clients. Finalement les deux camps s'étaient résolus à requérir des aides lointaines. C'est à cette époque que les Éduens avaient conclu directement un traité avec Rome, à partir duquel ils furent décrétés par elle « frères de sang des Romains[2] ». Si l'on comprend l'intérêt d'un tel traité pour les Éduens, qui d'ailleurs s'en réclameront à plusieurs reprises pour obtenir le secours de Rome, on voit mal ce que cette dernière pouvait en attendre. Cependant, les Romains si pragmatiques n'avaient pu le signer sans de sérieuses raisons. Le contrôle de la voie Rhône-Saône et la surveillance de tout l'arrière-pays de Marseille en étaient deux bonnes. Les Arvernes, de leur côté, avaient gagné à leur cause une partie des peuples du Sud-Est, notamment les Salyens, et peut-être quelques peuplades ligures. On voit les dangers que

1. C'était le cas des Bellovaques (région de l'actuel Beauvais) qui étaient clients des Éduens certainement à ce titre. Voir J.-L. Brunaux et P. Méniel (dir.), *La Résidence aristocratique de Montmartin (Oise) du IIIe au IIe siècle av. J.-C.*, *op. cit.*

2. Voir Chr. Goudineau et Chr. Peyre, *Bibracte et les Éduens. À la découverte d'un peuple gaulois*, Paris, Errance, 1993, p. 171 *sq.*

cet affrontement par petits peuples interposés faisait courir aux stratégies commerciales de Marseille et de Rome. La moindre étincelle pouvait déclencher un vaste incendie. C'est ce qui arriva en 125. Les Salyens ravagèrent le territoire de Marseille. En accord avec un traité d'amitié passé anciennement avec elle, les Romains, sous la direction du consul Fulvius Flaccus, traversèrent les Alpes et battirent les Salyens et les Voconces. Ce fut une petite victoire qui dut, semble-t-il, beaucoup à la diplomatie massaliote. Aussi la paix ne fut-elle que de courte durée. L'année suivante, les mêmes faits se reproduisirent. Mais le consul romain avait changé : Caius Sextus Calvinus remporta cette fois une victoire décisive. Il détruisit la principale place forte des Salyens, Entremont, vendit la population à l'encan et la remplaça en 122 par une forteresse romaine à laquelle il donna son nom, Aquae Sextiae (Aix-en-Provence).

Ces événements aiguisèrent la rivalité entre Arvernes et Éduens. Ces derniers disposaient désormais de l'allié romain à proximité de leur territoire. Les premiers, au contraire, se trouvaient coupés de Marseille et de l'accès à la Méditerranée. En 121, les Arvernes ravagèrent les terres des Éduens qui demandèrent secours aux Romains. Ceux-ci, en proie à une nouvelle crise agraire dans la péninsule, sautèrent sur l'occasion qui s'offrait de gagner de nouvelles colonies. Le consul Domitius Ahenobarbus fut envoyé avec une puissante armée. Dans le même temps, les Allobroges s'allièrent aux Arvernes. Domitius Ahenobarbus les affronta sur la Sorgue et les vainquit. Quintus Fabius Maximus, qui avait été envoyé avec une armée supplémentaire, affronta, de son côté, les Arvernes commandés par leur roi Bituit, au nombre de deux cent mille hommes. Ils furent massacrés. Les territoires des Volques Arécomiques, des Allobroges, des Salyens, des Voconces et des Helviens furent annexés et constitués en une « Province consulaire[1] ». Désormais, l'Italie était puissamment reliée à l'Espagne par un large boulevard terrestre et les Gaulois étaient totalement coupés de la Méditerranée. La situation stratégique du territoire éduen s'en trouvait notablement renforcée. Il était la porte obligée entre deux mondes. La physionomie de la Gaule avait changé. Elle était divisée en deux parties, l'une hétérogène, constituée de la

1. Chaque année, l'un des consuls devait s'y rendre avec son armée.

Belgique, de l'Aquitaine et des restes de la Celtique, l'autre, méditerranéenne et en voie de romanisation.

Dans les dernières années du IIe siècle, la terrible invasion des Cimbres et des Teutons accentua encore ces divisions. Qui étaient ces envahisseurs et d'où venaient-ils ? Depuis l'Antiquité les historiens en débattent, sans apporter d'éléments nouveaux à ceux qu'avait recueillis Poseidonios lui-même[1]. Pour lui, il s'agirait de tribus parentes des Celtes, originaires du nord de l'Allemagne et du Danemark, région appelée dans l'Antiquité « péninsule cimbrique ». Ils apparaissent la première fois dans l'historiographie en 113 : leur présence est signalée dans le Norique (actuelle Autriche orientale), ils semblent se diriger vers l'Italie. Le consul Papirius Carbo qui essaie de les arrêter y subit un désastre. Néanmoins, les Cimbres changent de direction et repartent vers le nord-ouest. En 109, ils se trouvent chez les Séquanes[2] (Franche-Comté). Est-ce un hasard ? Certainement pas, car ces derniers entretiennent depuis très longtemps[3] des liens privilégiés avec les Germains qu'ils conserveront jusqu'à la conquête de César. Les Cimbres ont également des affinités avec les Helvètes dont une tribu, celle des Tigurins, leur emboîte le pas. Elle pénètre dans la province romaine en 107, se heurte aux troupes romaines dont elle tue le consul près

1. Il avait personnellement enquêté sur l'invasion qui non seulement avait ravagé presque toute la Gaule, mais avait fait trembler Rome. Il assimile ces peuples aux Germains, auxquels il reconnaît, comme à ces derniers, une parenté avec les Celtes. C'est également la conclusion à laquelle parviennent les linguistes qui voient dans le mot « Teutons » une racine celtique qu'on retrouve dans le nom de la divinité Teutatès, mots apparentés au gaulois « *teuta* » (la tribu, le peuple). Leur mode de déplacement rappelle également les grandes invasions celtiques : les départs des différentes tribus sont échelonnés, chacune garde son autonomie, mais il leur arrive de se regrouper, enfin il semble qu'elles disposent de lieux d'accueil chez quelques peuples gaulois avec lesquels elles ont assurément des liens de parenté ou d'hospitalité.

2. A. Piganiol, *La Conquête romaine*, Paris, Presses universitaires de France, 1967, p. 382 *sq*.

3. Strabon, *Géographie*, IV, 3, 2, c 192 : « Les Séquanes s'étaient souvent joints aux Germains dans les raids que ces derniers menaient contre l'Italie et ils y avaient démontré une influence vraiment extraordinaire : quand ils s'associaient avec eux, les Germains étaient forts mais, s'ils se retiraient, ils étaient faibles. »

d'Agen. Mais, une fois encore, les envahisseurs victorieux acceptent de rentrer chez eux. De même, les Cimbres regagnent les bords du Rhin. Il faut donc imaginer qu'à côté des épisodes belliqueux se sont déroulées des batailles diplomatiques non moins efficaces dont les annales n'ont pas gardé trace : Éduens et Séquanes ont dû y jouer un rôle majeur. Cependant, en 105, les Cimbres descendent à nouveau vers le sud, en suivant le Rhône. Ils rencontrent deux armées romaines à Orange qu'ils déciment presque totalement. Cent mille hommes auraient péri. Mais une fois encore, les envahisseurs sont détournés de la route qui mène en Italie par une force inconnue (accord avec les Gaulois, versement d'une rançon ?), ils se dirigent vers l'Aquitaine et pénètrent en Espagne mais sont stoppés par les vaillants Celtibères. En 103, les Cimbres reviennent en Gaule qu'ils traversent en remontant vers le nord jusque dans la vallée de la Seine. Là, les Teutons, venant du nord-est, les rejoignent. Ils décident d'envahir ensemble l'Italie. Mais Rome, consciente du danger, charge son plus grand capitaine, Marius, d'assurer sa défense. Les Teutons sont vaincus près d'Aix et les Cimbres à Verceil en Italie. Les survivants vont ravager les pays des Helvètes et des Scordisques, avant de disparaître définitivement dans la nébuleuse germaine.

Ni les historiens antiques, ni les Annales n'évoquent les druides à propos de ces événements. Selon toute vraisemblance, ils n'y ont joué qu'un rôle minime ou alors tout à fait secret dans les négociations et les tractations au sujet des rançons que les envahisseurs demandèrent et obtinrent. En tout cas, ils ne parvinrent pas, comme ils le firent à une époque plus ancienne, à séparer les belligérants et à leur faire entendre raison. Les assises des Carnutes et d'autres, plus locales, ne permirent pas non plus de régler les problèmes politiques entre les peuples et encore moins de leur faire adopter des positions communes face aux agresseurs. Leur prestige politique dut profondément en souffrir. Il devint clair en tout cas, au cours de ce dernier quart du IIe siècle, que la politique gauloise ne se jouait plus sur le terrain philosophique et idéal sur lequel les druides étaient parvenus auparavant à la situer.

L'empire éduen

Dans la Gaule intérieure, la création de la *Provincia* et l'invasion des Cimbres et des Teutons n'ont pas pour autant occasionné une révolution des institutions, comme il arrive bien souvent quand une catastrophe ou une guerre remettent tout à plat et paraissent ouvrir des perspectives nouvelles. C'est plutôt le contraire qui s'est passé. Des archaïsmes ont resurgi, les peuples se sont repliés sur eux-mêmes. Beaucoup sont même revenus à des régimes politiques qu'ils avaient précédemment rejetés, la royauté et la tyrannie. À l'inverse, un certain nombre de peuples, au premier rang desquels se trouvent les Éduens, s'orientèrent vers des formes de gouvernement de plus en plus démocratiques. Cependant, même cette évolution ne paraît rien devoir directement aux récents événements, il s'agit plutôt de la continuité de l'influence de Marseille puis de Rome elle-même. Le dernier quart du IIe siècle a donc surtout contribué à accentuer les différences entre les peuples gaulois, que ce soit dans leurs institutions, leur économie ou plus généralement leurs mœurs. Si l'on en croit le témoignage de César – à l'exception de la copie qu'il fait de l'œuvre de Poseidonios au livre VI de la *Guerre des Gaules* –, il n'y a dès lors plus d'instance en Gaule qui permette d'harmoniser les conduites aussi différentes de ces peuples et qui arbitre les conflits d'État à État. Les druides, s'ils n'ont pas totalement disparu au début du Ier siècle, sont désormais confinés chez leurs peuples respectifs.

Pour comprendre la situation politique et l'état des idées dans la Gaule du début du Ier siècle, il faut se pencher sur l'exemple éduen. Pour deux raisons : ils apparaissent comme le peuple-État le plus évolué par ses institutions, celui pour lequel on dispose, grâce à César, de la meilleure documentation. Ce dernier nous donne, en effet, à travers un discours de Diviciac, des renseignements précieux sur son histoire[1] et, à l'occasion des événements de l'année 52, des détails non moins importants sur ses institutions[2].

1. César, *Guerre des Gaules*, I, 31-32.
2. *Ibid.*, VII, 32-33.

La puissance des Éduens ne devait rien aux événements récents, elle remontait au moins à la fin du IIIe siècle, époque à laquelle dut être signé le premier traité avec Rome évoqué plus haut. Rome n'avait pu traiter d'égale à égale qu'avec une puissance régionale de taille qui lui assurait la circulation sur le Rhône et la Saône et lui permettait de commercer avec la Gaule du Nord, en ayant peut-être un accès à l'Océan et à la Manche.

De fait, les informations éparses dans l'œuvre de César et un témoignage problématique de Polybe confirment bien que les Éduens étaient depuis des décennies à la tête de ce que Camille Jullian a qualifié d'une expression certes grandiloquente, mais non dénuée de réalité – l'« empire éduen [1] ». Celui-ci [2] se composait du peuple éduen lui-même et de trois peuples voisins directement sous leur dépendance, les Ambarres, « alliés intimes », et les Ségusiaves et Mandubiens, « clients des Éduens ». Avec ce territoire, les Éduens contrôlaient une grande partie du cours de la Saône, la confluence avec le Rhône et tout le cours supérieur de la Loire. Mais l'influence éduenne ne s'arrêtait pas là. Trois grands peuples septentrionaux leur prêtaient « allégeance » (c'est la traduction de l'expression latine « *in fide* ») : tout au nord, chez les puissants Belges, les Bellovaques contrôlaient la vallée de l'Oise et l'accès à la Manche ; plus au sud, les Sénons, liés politiquement et par des liens ethniques aux Parisii, possédaient une grande partie du cours de la Seine ; enfin les Bituriges, à l'ouest, occupaient le centre historique de la Celtique dont ils étaient le peuple le plus ancien.

On comprend donc l'hostilité que les Arvernes vouaient aux Éduens qui leur disputaient l'hégémonie de la Gaule celtique et les coupaient de relations directes avec la Gaule belgique. Mais, surtout, on voit très bien sur une carte que cette confédération éduenne comprenant les Bituriges, les Sénons, les Parisii et les Bellovaques prolongeait, comme une sorte de coin enfoncé dans la Gaule intérieure, la marche de l'Empire romain en direction de la Manche et des îles Britanniques. Plus tard, après la cuisante défaite des Arvernes sous la conduite de leur roi Bituit, quand ce

1. C. Jullian, *Histoire de la Gaule*, *op. cit.*, I, p. 535 *sq*.

2. Voir Chr. Goudineau et Chr. Peyre, *Bibracte et les Éduens*, *op. cit.*, p. 144 *sq*.

seront les Séquanes qui prendront la tête de l'ancienne confédération arverne, les Éduens leur opposeront encore un obstacle de taille, en les coupant de toute la moitié occidentale de la Gaule.

La puissance des Éduens reposait sur le commerce et les relations privilégiées avec Rome mais aussi sur sa capacité d'adaptation aux nouvelles conditions géopolitiques. Contrairement aux Arvernes, les Éduens avaient abandonné depuis très longtemps la royauté et n'avaient pas été tentés d'y revenir. Ils avaient mis en place un régime et des institutions politiques originales qui empêchaient toute tyrannie et évitaient le monopole des magistratures par les familles les plus puissantes. Des lois précises avaient été édictées, qu'une ambassade éduenne décrivit en ces termes à César: « L'antique usage veut qu'on ne nomme qu'un magistrat suprême, qui détient pendant un an le pouvoir royal. [...] les lois interdisaient que deux membres d'une même famille fussent, l'un du vivant de l'autre, non seulement nommés magistrats, mais même admis au sénat [...] Convictolitavis [...] avait été [désigné], conformément aux usages, sous la présidence des prêtres et alors que la magistrature était vacante, [pour] prendre le pouvoir[1]. » Des règlements aussi précis avaient fait l'objet de lois, ainsi que le mentionne le texte, et l'ensemble de ces lois formaient une véritable constitution. Un tel appareil juridique n'a pu être conçu soudainement par un esprit particulièrement brillant. Il s'est lentement adapté pour répondre efficacement à des problèmes qui sont apparus au cours d'une longue période. Le sénat et l'assemblée du peuple étaient déjà des institutions anciennes, les Éduens avaient eu le temps de remédier à leurs défauts et à tout dérèglement.

Ces informations d'ordre juridique, pour une fois, ne sont pas directement dues à Poseidonios mais à des Gaulois, des chefs éduens qui ont les faveurs de César et en qui il a lui-même suffisamment confiance pour rapporter leurs propos. Elles sont donc bien datées, de l'année 52 précisément, mais elles valent également pour les décennies précédentes, jusqu'aux années 100, si l'on en croit l'historique de la vie politique gauloise qu'avait brossé auparavant Diviciac. Précises, elles citent les différents acteurs de la vie politique éduenne: le magistrat suprême, le sénat, les familles

1. César, *Guerre des Gaules*, VII, 32-33.

aristocratiques, les prêtres. On est donc en droit de s'étonner de ne pas y voir figurer les druides, d'autant plus si l'on songe que Diviciac lui-même se disait druide. On pourrait croire que César a confondu les deux termes, druides et prêtres. Mais l'hypothèse est difficilement acceptable pour deux raisons. Si ses informateurs éduens avaient mentionné les druides, il aurait saisi l'occasion de faire coïncider sa description générale, issue de sa lecture de l'œuvre de Poseidonios, avec la réalité historique qui était l'objet de son œuvre littéraire. Car il est clair que la contradiction que nous ressentons entre la place très grande qu'il donne aux druides, sur la foi de Poseidonios, et leur absence absolue de la scène politique gauloise entre 58 et 51, César la ressentait également. La seconde raison est que soit César ignorait que Diviciac fût druide, soit cette qualité lui paraissait suffisamment secondaire pour qu'il n'en parlât point. Autrement dit, les druides qui avaient peut-être encore une existence physique, quoique bien discrète, comme le prouve l'exemple de Diviciac, n'avaient plus de rôle politique déterminant chez les Éduens. On doit croire que c'est à bon escient que César choisit le terme de prêtres pour évoquer ceux qui cautionnent la nomination du magistrat suprême.

Ces faits suggèrent que les druides n'occupent désormais plus dans la société gauloise leur place prépondérante. Ils nous invitent à interroger avec une attention particulière l'étrange cas de Diviciac.

Diviciac et Cicéron

L'Éduen Diviciac apparaît, à quelques années de distance au milieu du Ier siècle av. J.-C., dans l'œuvre des deux écrivains majeurs de l'époque, César et Cicéron. Lus séparément, les textes en question pourraient faire croire qu'il s'agit de deux personnages différents, des homonymes comme il arrive souvent, même dans les noms de famille gaulois. Cicéron parle d'un Éduen qui fut son hôte et se présenta à lui comme un druide, expert en divination. César parle d'un des principaux chefs éduens, ancien magistrat suprême de sa cité, son compagnon dans la conquête de la Gaule.

Cependant, les détails historiques donnés par les deux auteurs confirment bien qu'il s'agit effectivement du même homme, ce qui est établi également par un texte beaucoup plus récent du Bas-Empire. On arrive ainsi à reconstituer la chronologie des faits et à situer les deux rencontres que Diviciac fit avec les deux plus brillants intellectuels romains de la fin de la République.

À la fin des années 70 av. J.-C., la rivalité entre Éduens et Séquanes – ces derniers s'étant unis aux Arvernes – prit un tour plus inquiétant. Les Séquanes avaient pris à leur solde des guerriers germains qui, à force de fréquenter les terres de Gaule, s'y étaient installés. En 63 ou en 62, les Éduens s'étaient mesurés à eux pour essuyer un terrible échec : toute la noblesse éduenne, son sénat, sa cavalerie avaient péri et les quelques citoyens survivants avaient été emmenés en otages. Diviciac avait échappé à la mort et, refusant de livrer ses enfants en otages, s'était réfugié à Rome[1]. Là, il était allé demander au sénat romain l'aide qu'il estimait devoir lui être donnée. Le texte tardif du Bas-Empire nous dit : « Le chef des Éduens vint au sénat exposer la situation. Invité à s'asseoir, il refusa l'offre qu'on lui faisait et il plaida sa cause appuyé sur son bouclier[2]. » Les faits risquent d'être un peu enjolivés – mais leur réalité est indéniable puisqu'ils sont confirmés par César lui-même –, en effet, le texte conclut par la formule lapidaire et fausse : « Il obtint des secours. » César, en effet, nous dit exactement le contraire. Le sénat prodigua certainement à Diviciac ses encouragements, mais rien de plus, car il ne voulait pas s'attirer la colère d'Arioviste, roi des Germains, avec lequel il avait conclu un traité de non-agression. Diviciac demeura donc un temps assez long à Rome, peut-être plusieurs années. C'est à ce moment qu'il fut hébergé par Cicéron.

On s'interroge sur les raisons qui amenèrent ce dernier, l'un des hommes politiques les plus influents de Rome, à accueillir un Gaulois dans sa somptueuse villa sur le Palatin, alors plus beau quartier de la ville. Pour le comprendre, il faut se rappeler que Cicéron était aussi un homme richissime qui avait des intérêts dans

1. Ces informations sont issues d'un discours que Diviciac fait à César et que celui-ci reproduit dans son ouvrage au I, 31.

2. *Panégyriques latins*, 8, 3.

le commerce et plus particulièrement celui du vin, en direction de la Gaule notamment[1]. Dans ce commerce, en Gaule, les Éduens jouaient un rôle clef comme le prouvent les millions de tessons d'amphore découverts sur leurs habitats. Leur territoire était la tête de pont du commerce romain vers le nord et l'ouest. Les grandes familles aristocratiques éduennes – et au premier plan de celles-ci la famille de Diviciac – avaient établi leur puissance sur cette association avec les Romains. Ce sont elles qui établissaient les lointains contacts en Gaule intérieure, qui organisaient les marchés et faisaient convoyer les marchandises. Le frère de Diviciac, Dumnorix, avait lui-même la ferme de tous les impôts directs et indirects en territoire éduen. À ce titre, il devait être de façon quasi permanente en relation d'affaires avec les Romains. De son côté, Cicéron avait des propriétés en Campanie, dans le Latium ; il était surtout très lié à la famille des Sestii qui commercialisait en Gaule son vin d'Étrurie. Il est donc fort probable qu'il connaissait Dumnorix et Diviciac, au moins à travers des contrats, mais plus sûrement de façon personnelle. Sinon, il serait difficile de croire que Diviciac ait trouvé si facilement domicile dans la maison de Cicéron acquise à grand prix, si convoitée ensuite par ses ennemis, et si difficilement défendue par lui-même[2].

Au cours du séjour de Diviciac chez Cicéron, les deux hommes eurent des entretiens qui les éloignèrent des questions commerciales et financières. Par bonheur, l'un des traités du philosophe garde souvenir des conversations qu'ils eurent sur un sujet bien précis, celui de la divination. Dans l'essai[3] qui porte ce nom, Cicéron dialogue avec son frère cadet, Quintus, lui aussi homme de lettres, mais surtout connu comme le valeureux guerrier qui combattit auprès de César en Gaule et résista vaillamment à une attaque des Nerviens contre son camp. Quintus reprend les arguments des philosophes stoïciens qui donnent crédit à la divination, alors que

1. Voir F. Olmer, « Les aristocrates éduens et le commerce », *in* V. Guichard et F. Perrin (dir.), *L'Aristocratie celte à la fin de l'âge du fer*, Glux-en-Glenne, Centre archéologique du Mont-Beuvray, 2002, p. 291-298.

2. Voir le discours de Cicéron *Sur sa maison*, dans lequel celui-ci justifie les dommages et intérêts qu'il réclame à Clodius pour les déprédations qu'il a fait subir à celle-ci, au moment de son exil.

3. Cicéron, *De la divination*, I, 41, 90.

Cicéron lui-même les réfute. C'est à cette occasion que l'auteur du traité se remémore les discussions qu'il avait eues une quinzaine d'années plus tôt avec Diviciac : « Cet art divinatoire n'est pas non plus négligé par les peuples barbares, puisqu'il y a les Druides en Gaule et parmi eux, l'Éduen Diviciac, ton admirateur et qui est lié à toi par une relation d'hospitalité, que j'ai connu aussi et qui déclarait que les raisons des phénomènes naturels, ce que les Grecs appellent "physiologie" étaient connues de lui, qui disait aussi prévoir l'avenir, d'une part par les augures, d'autre part par la conjecture. » Ces propos doivent être considérés avec la plus grande attention, car Cicéron connaissait parfaitement l'ancienne philosophie grecque qu'il avait en partie apprise auprès de Poseidonios d'Apamée à Rhodes vingt-cinq ans plus tôt et parce qu'il faisait aussi partie du collège des augures.

En quelques lignes, Cicéron nous livre donc des renseignements précieux. Le premier concerne cette qualité de druide par laquelle il caractérise Diviciac. Bien sûr, ce dernier était un grand aristocrate, probablement le plus grand homme politique qu'aient connu les Éduens au Ier siècle av. J.-C., l'un des principaux acteurs gaulois des guerres de la conquête romaine. Mais ce qui intéresse Cicéron dans sa démonstration, c'est que Diviciac ait été un druide, reconnu comme tel en Gaule. Si Diviciac avait eu à composer un pareil essai sur le même sujet, il aurait tout aussi bien pu qualifier son ancien interlocuteur par l'expression « l'augure Cicéron ». Cela signifie que, dans la première moitié du Ier siècle, en Gaule, le titre de druide avait encore une valeur officielle, peut-être de même nature que celle des charges religieuses publiques à Rome. Mais Cicéron ne se contente pas de cette appellation, il la définit par deux types de compétences, la physiologie et la divination. S'il évoque tout d'abord cette « connaissance des phénomènes naturels » qui n'est nullement en cause dans le dialogue avec son frère Quintus, c'est bien parce que ce type de savoir est prédominant dans la formation d'un druide, qu'il la caractérise. La divination paraît secondaire, elle est une technique supplémentaire que possède Diviciac, comme le suggère parfaitement la phrase de Cicéron : « Il disait aussi que les choses du futur lui étaient connues soit par les augures, soit par la conjecture. » Là encore, Cicéron, esprit positiviste, précise les choses : la divination pratiquée par Diviciac

utilise deux techniques également connues à Rome, l'interprétation des signes divins dans un champ céleste (généralement le vol et le chant des oiseaux) et l'interprétation des songes.

Enfin, Cicéron nous apprend que Diviciac entretenait des relations étroites avec son frère, Quintus. Il l'admirait, nous dit-il. Pour quelles raisons et à quel titre ? Comme stratège qui avait combattu les Belges, les Germains et les Bretons ? Comme l'homme de lettres qui avait écrit une épopée sur l'expédition de César en Bretagne et un plaisant traité[1] satirique sur les campagnes électorales toujours d'actualité ? On ne sait. Mais il est sûr que les relations des deux hommes, qui s'étaient établies au moins au cours des guerres de César en Gaule, s'étaient poursuivies bien après. Diviciac avait accueilli Quintus chez lui et devait être régulièrement reçu par ce dernier à Rome. Cette hospitalité, fondée sur une amitié réciproque et certainement des relations d'affaires, s'étendait aux familles et à l'entourage des deux hommes. Ainsi Diviciac apparaît bien comme un ami de longue date des Cicéron, mais aussi des Romains, en général, et de César, en particulier, qu'il a beaucoup aidé dans sa conquête de la Gaule, comme nous allons maintenant le voir.

Diviciac et César

On peut s'étonner que Cicéron présente Diviciac par la simple expression « l'Éduen Diviciac ». C'est que ce personnage, bien qu'il soit rangé parmi les Barbares, était bien connu du lectorat de Cicéron. *De la divination* paraît en 44, peu de temps après la mort de César, mais plus de six ans après la publication de la *Guerre des Gaules*. Or, dans cet ouvrage qui est déjà devenu un classique à Rome, Diviciac apparaît comme l'un des principaux protagonistes gaulois. Après Vercingétorix, il est le Gaulois le plus souvent cité par César et surtout il devait paraître aux lecteurs romains comme celui qui, de très loin, était le plus favorable à la cause romaine. Ses démêlés

1. Quintus Cicéron, *Commentariolum petitionis*, trad. de J.-Y. Boriaud sous le titre *Manuel de campagne électorale*, Paris, Arléa, 1996.

dramatiques avec son frère Dumnorix, à la personnalité si peu sympathique, rehaussaient encore la figure favorable que lui avait donnée César. Mais Diviciac était-il un homme si recommandable ?

Si le témoignage de César ne permet pas de cerner avec précision sa personnalité, il nous renseigne cependant sur sa carrière politique, qui laisse un peu perplexe. Avant tout on s'interroge sur les circonstances qui lui ont permis, à lui et à toute sa famille (notamment son frère Dumnorix), d'échapper tout d'abord au massacre, lors de l'affrontement avec les Germains, puis aux prises d'otages ordonnées par les Séquanes. Il faut croire soit qu'il s'était tenu à l'écart des affrontements, soit qu'il sut négocier avec les ennemis. Dans les deux cas, il ne fit donc pas preuve d'une grande solidarité avec ses concitoyens dont, contrairement aux traditions d'honneur en cours chez les Gaulois, il ne partagea pas le sort. La disparition de la quasi-totalité de la noblesse dut même lui faciliter grandement l'accession au pouvoir : dès son retour en Gaule, vers -60, il obtint la magistrature suprême, autrement dit le titre de vergobret. Il s'est probablement appuyé pour cela sur le parti populaire, car César écrit qu'il était « très aimé de la plèbe ». Il en profite visiblement pour installer à des postes importants les membres de sa famille, notamment son frère Dumnorix qui, dès lors, ne cessera de comploter contre les Éduens et même contre son frère. À l'évidence, Diviciac a donné une orientation pro-romaine au parti populaire, alors qu'au fur et à mesure de la conquête romaine le parti aristocratique deviendra de plus en plus hostile aux Romains.

La migration des Helvètes en 58 donne l'occasion à Diviciac et à son parti de renforcer les liens avec Rome. Prétextant le passage des Helvètes sur les terres des Ambarres, « peuple ami et consanguin des Éduens », il demande de l'aide à César. Ce dernier lève une armée dans la *Provincia* et chez les Éduens eux-mêmes. Diviciac, le nouveau vergobret Liscos et d'autres chefs éduens participent aux opérations militaires aux côtés de César dont ils partagent le casernement. Pendant ce temps, une partie des Éduens œuvre secrètement contre les Romains, les espionnant, empêchant leur ravitaillement. Dans un entretien à la couleur dramatique, Diviciac avoue à César que son propre frère est à la tête de ces concitoyens si peu respectueux de l'alliance avec Rome. Selon lui, Dumnorix, richissime, se servirait de sa fortune pour gagner la plèbe à sa

cause. César fait néanmoins remarquer que les fonctions de fermier général du frère de Diviciac ont profité à toute sa famille, qu'elles ont considérablement enrichie. « Dumnorix nourrissait une haine personnelle contre César et les Romains, parce que leur arrivée avait diminué son pouvoir et rendu à son frère crédit et honneurs d'autrefois. » Cette situation cornélienne permet un beau récit et des dialogues pathétiques [1].

Cependant, l'analyse que Diviciac fait partager à César ne résiste guère à une critique qui se soucie de la chronologie. Les « honneurs d'autrefois » dont bénéficiait Diviciac ne remontent guère à plus de trois ans. Et on ne voit guère comment Dumnorix put conserver « pendant de longues années » la ferme des impôts, alors que la guerre contre les Séquanes et les Germains puis l'exil de la famille ont empêché, au moins pendant trois ou quatre ans, le libre exercice de cette charge si lucrative. Diviciac dissimule une partie de la vérité à César et ce dernier feint de le croire, parce qu'il doit recourir absolument à ses services. On se demande si Diviciac ne mène pas un double jeu, car, si l'on en croit ses propos, Dumnorix lui est entièrement redevable de sa situation et de sa richesse. Ou alors faut-il croire que Dumnorix ne devait pas tant à son frère, mais qu'il s'était, au contraire, construit lui-même ? Dans les deux cas, on soupçonne une grande part de duplicité. La suite des événements semble le confirmer. Dumnorix, convaincu par César de sa traîtrise, est vigoureusement défendu par son frère qui obtient non seulement sa grâce, mais encore une réhabilitation, sous contrôle, de ses fonctions militaires : il gardera le commandement de la cavalerie éduenne dont il est d'ailleurs possesseur. Les événements sont décrits par César avec un pathétique assez inhabituel sous sa plume : discours déchirants de Diviciac, larmes même, rappel de l'amitié qui lie les deux hommes. César parvient ainsi au résultat escompté : il nous fait même oublier la dureté habituelle de ses jugements en de pareilles affaires, la violence voire la cruauté des châtiments qu'il inflige. Ici rien de tout cela, le contraire même.

L'arrêt de la migration des Helvètes et le retour des Germains au-delà du Rhin ne marquent pas la fin de l'engagement militaire de Diviciac au côté de César. La chasse des Germains lui avait permis

1. César, *Guerre des Gaules*, I, 20.

de faire valoir ses dons de stratège et sa grande connaissance du terrain gaulois. La campagne suivante, au cours de l'année 57 [1], va révéler ses talents de diplomate et d'intercesseur entre César et les Gaulois. Le début de cette année voit la Belgique s'agiter : elle est, à juste titre, inquiète des immixtions du général romain dans les affaires de la Gaule. Mais surtout la lutte pour l'hégémonie des peuples belges est réveillée par la nouvelle situation politique en Gaule celtique. Les Éduens ont le leadership, les Séquanes sont annihilés et ce sont justement les Rèmes qui, nous dit César [2], ont pris leur place, une place bien particulière puisqu'ils sont à la fois pro-romains eux aussi, mais parviennent à fédérer des peuples hostiles aux Éduens et à leur politique pro-romaine. La promotion des Rèmes ne fait évidemment pas l'affaire des Bellovaques, clients des Éduens et qui entendaient jouer ce rôle. Dans la guerre qui se prépare, Diviciac et son peuple vont à nouveau mener un jeu ambigu. Les Sénons, clients des Éduens, sont mis à contribution pour renseigner César et ses troupes : les Belges, peuples les plus valeureux de la Gaule, rassembleraient leurs hommes pour former une armée de 300 000 hommes, autant que l'invasion des Cimbres et des Teutons. César ne peut évidemment combattre un tel ennemi sur un terrain étranger. Diviciac va lui être du plus grand secours. Il met à profit sa bonne connaissance des Bellovaques, peuple avec lequel les Éduens ont depuis longtemps des relations de clientélisme. César, qui nous rapporte l'action de Diviciac, le fait sous une forme peu crédible : il aurait écrit à Diviciac pour qu'il empêche la jonction des Bellovaques, contingent de guerriers le plus puissant, avec le reste des troupes belges, en allant envahir le pays des premiers. Ainsi, au moment où César se serait apprêté à affronter l'armée réunie en pays suession, les Bellovaques auraient tout à coup appris que les Éduens ravageaient leurs terres et seraient rentrés chez eux, laissant la confédération belge déstabilisée et désarmée. César l'aurait alors vaincue facilement, soumettant un à un chacun des peuples. Quant aux Bellovaques, ils auraient obtenu un traitement de faveur, sur les instances de Diviciac,

1. César, *Guerre des Gaules*, tout le livre II.
2. *Ibid.*, VI, 12, 9 : « [En 53] la situation était la suivante : les Éduens avaient de loin le premier rang, les Rèmes occupaient le second. »

qui aurait rappelé à César les liens d'amitié qui les liaient aux Éduens. Cette belle histoire laisse évidemment songeur. Et on ne peut s'empêcher de soupçonner, derrière elle, une double manipulation : César s'était chargé de neutraliser les Rèmes en leur assurant une deuxième place en Gaule ; les Éduens de leur côté se seraient chargés des Bellovaques qui, selon toute probabilité, n'avaient pas digéré de se voir privés de la direction de la confédération belge au profit de leurs anciens ennemis suessions. Probablement les Éduens leur ont-ils fait une promesse assez similaire et c'est certainement ce qui explique que ces Bellovaques aient attendu presque six ans avant de reprendre la tête de l'opposition à Rome.

Par la suite, il ne sera plus question de Diviciac dans le récit de la conquête[1]. Il est vrai qu'il doit être alors assez âgé. Par ailleurs, César, qui a écrit son œuvre majeure en seulement trois mois, se soucie peu de la cohérence biographique de ses personnages, même de ses proches compagnons : il les fait apparaître sans toujours nous dire qui ils sont, et les fait disparaître aussi simplement. Cependant, une lecture critique de son œuvre, à la lumière des plus récents résultats de l'archéologie, montre que sa conquête fut loin d'être aussi brillante qu'il le laisse croire, qu'il dut beaucoup aux Gaulois eux-mêmes. On peut ajouter que sa dette envers les Éduens est importante. Diviciac, par des qualités qui peuvent passer aussi pour des défauts, joua un rôle capital. Sans son réseau de relations en Gaule, sa grande connaissance du pays et de ses différents peuples, un sens aigu de la diplomatie confinant à la manipulation, la conquête se serait déroulée autrement.

Un druide bien étrange

Diviciac nous pose des énigmes. La plus importante est celle qui se trouve dans l'œuvre même de César, plus exactement dans ses silences. L'auteur de la *Guerre des Gaules* n'indique à aucun

1. Si ce n'est en 52 à propos du jeune Viridomar, dont César nous dit qu'il l'a élevé aux plus grands honneurs sur sa recommandation.

moment que Diviciac est druide, ni qu'il occupe des fonctions sacerdotales ou qu'il est un intellectuel ayant bénéficié d'une éducation raffinée qui comprenait l'étude des sciences de la nature et de la philosophie. Tout laisse penser, au contraire, qu'il ignorait ce titre de druide dont son porteur s'était enorgueilli quelques années plus tôt, à Rome, auprès de Cicéron. Bien sûr, on peut imaginer qu'il s'agit d'une ignorance feinte. Une telle attitude ne surprendrait pas de la part d'un historien de ses propres aventures guerrières, dont on sait[1] qu'il usa dans ses récits de toutes les facilités que lui offrait son art de la rhétorique pour transformer les faits ou les repeindre sous un jour plus favorable. Mais, en la circonstance, on voit mal l'intérêt qu'il pouvait trouver à masquer cette information. Au contraire, on imagine assez le parti qu'il aurait pu en tirer. Il pouvait ainsi relier la description générale de la société par Poseidonios, dont il dut constater qu'elle était quelque peu anachronique, à une réalité bien historique et à des personnages réels. Il pouvait valoriser auprès de ses lecteurs romains cette alliance avec un chef gaulois, qui ne leur apparaîtrait plus seulement comme un Barbare mais comme un sage, l'équivalent d'un philosophe.

Doit-on croire pour autant que Diviciac lui-même ait caché ce titre à ses alliés romains ? Cette hypothèse n'est guère plus convaincante. Même si, comme nous le pensons, la fonction de druide à cette époque se trouvait sensiblement dévalorisée, elle conservait encore un prestige certain aux yeux des Gaulois et même à ceux de Romains lettrés, comme l'était César. Diviciac n'a donc probablement pas caché ce qui pour lui aurait dû être une distinction insigne, mais probablement ne s'en est-il pas targué. Il était plus valorisant pour lui de se présenter en homme politique de premier plan, en fin stratège et en habile diplomate. Peut-être valait-il mieux qu'il fasse oublier que sa formation et son titre de druide devaient normalement s'accompagner d'un grand sens de la morale, d'un esprit pacifiste, d'une recherche constante du consensus, de l'harmonie et de

1. Voir à ce sujet une thèse célèbre en son temps, M. Rambaud, *L'Art de la déformation historique dans les Commentaires de César*, *op. cit*. Nous ne partageons cependant pas tous les points de vue de l'auteur, notamment celui qui voudrait que César ait adouci la description de la société gauloise qui aurait été plus barbare, notamment dans ses expressions religieuses.

l'unité des peuples gaulois, autant de qualités qui non seulement n'apparaissent pas dans le récit que fait César de ses actions, mais surtout paraissent bafouées par des actes qui auraient paru condamnables à des druides revendiquant leur filiation avec Pythagore. L'espionnage, la délation, la manipulation étaient également contraires aux vertus guerrières traditionnelles des Gaulois, celles que rappelle encore un Strabon[1] quand il constate que les Gaulois sont dépourvus de toute fourberie.

Diviciac apparaît donc comme un bien étrange druide. Il ne l'est ni par les valeurs ni par le mode de vie. On se souvient, en effet, que l'un des privilèges des druides, non l'un des moindres, était la dispense du service militaire. Anciennement, ils avaient peut-être avec les bardes le don de pouvoir séparer des combattants. S'ils n'avaient pu longtemps conserver cette précieuse compétence, il était apparu que leur place n'était pas sur les champs de bataille, mais plutôt en des lieux neutres où ils pouvaient exercer leur jugement. Leur très longue formation intellectuelle et la lente maturité qu'exige l'exercice de la sagesse ne pouvaient par ailleurs s'accommoder de risques mortels répétés. Même au Ier siècle av. J.-C. chez les Éduens, l'aristocratie, le sénat, les chefs politiques devaient monter en première ligne. Il leur arrivait, comme ce fut le cas contre Arioviste dans les années 60, de périr en grand nombre. Le peuple-État ne pouvait courir le risque de perdre d'un coup tous ses druides. La présence de Diviciac sur le théâtre des premières batailles de César est donc étonnante. Plus encore l'est son rôle de chef des opérations contre les Bellovaques.

Mais on sait aussi qu'il est chef de parti, sénateur et qu'il exerça au moins une fois la magistrature suprême : il fut vergobret. Ces trois activités politiques, bien que César, recopiant Poseidonios, n'indique pas qu'elles étaient défendues aux druides, paraissent en tout cas incompatibles avec leur activité juridique nationale et internationale. Les druides devaient se placer au-dessus des partis. Ils ne pouvaient s'engager dans aucun et, même si involontaire-

1. Strabon, *Géographie*, IV, 4, 2, c 195 : « La race qu'on appelle aujourd'hui dans son ensemble race gallique ou galatique est [...] au demeurant fruste de mœurs et sans vice. [...] ils sont faciles à vaincre pour qui veut les combattre par la manœuvre. »

ment ou inconsciemment, ils représentaient peu ou prou les grandes familles dont ils étaient issus, ils ne devaient pas le laisser paraître. Leur neutralité, plus au moins sincère, était un gage de leur sagesse et de cet esprit de justice qu'on attendait d'eux avant tout. Mais Diviciac n'était pas seulement un homme politique, il devait être aussi un homme d'affaires. On est donc en droit de se demander quelle part de son temps il dédiait aux activités habituelles des druides, celles de nature collective et pour le bien de l'État, qui leur valaient de ne pas être soumis au service militaire et de ne pas payer d'impôt. Lui restait-il assez de temps pour participer à des réunions entre druides, à des assises locales ou internationales, assez de temps également pour participer à la formation de la jeunesse, parmi laquelle se déclareraient de nouveaux druides ? On a du mal à le croire.

En somme, Diviciac n'a gardé du druide que deux caractères. Le premier tient à sa formation intellectuelle et scientifique : il a reçu l'éducation complète d'un druide, telle qu'on la concevait encore au IIe siècle av. J.-C. C'était un grand lettré, en possession probablement de la quasi-totalité du savoir dispensé à cette époque par les druides, à l'exception peut-être de quelques spécialités qui devaient exiger une formation complémentaire et plus longue. Cette formation « druidique », sanctionnée par la reconnaissance de ses formateurs et de ses pairs – une cooptation en quelque sorte –, faisait de lui un authentique druide. L'autre caractéristique qui lui valait ce titre était sa compétence dans l'art divinatoire qu'il se vante de maîtriser auprès de Cicéron. Cette qualité d'augure est à la fois problématique et peut-être révélatrice. À l'évidence, elle est totalement séparée des fonctions théologiques qui non seulement ne sont jamais évoquées à son sujet, mais paraissent surtout incompatibles avec son rôle politique et son mode de vie. On a ainsi le sentiment que la fonction de druide qu'il exerçait se limitait à cette seule pratique de la divination. Dès lors, on ne peut s'empêcher de penser qu'il se trouvait, comme il a été dit plus haut, dans la même situation que Cicéron : comme lui il faisait peut-être partie d'un collège des augures, tâche en grande partie honorifique et édilitaire qui exigeait seulement des connaissances de base, mais n'engageait nullement sa responsabilité personnelle. Il n'est pas impossible, en effet, que la longue fréquentation des Romains ait amené

les Éduens à concevoir une sorte de *cursus honorum*, dont l'une des étapes pouvait être cette participation à un collège d'augures, à côté du siège au sénat et de l'obtention de la magistrature suprême.

Ainsi Diviciac n'aurait eu du druide que l'enveloppe prestigieuse qu'elle conservait encore au début du Ier siècle, l'image d'un brillant intellectuel, un sage qui aurait encore accès à des activités mystérieuses, héritières des temps passés. Comme ses prédécesseurs, il prétendait connaître la « nature de l'univers ». Il laissait croire à ses concitoyens que son titre en grande partie honorifique lui permettait de comprendre la volonté des dieux Il est sûr cependant que, contrairement à ses illustres devanciers, il n'avait plus la capacité de parler lui-même ce langage des dieux.

La fin des druides

Dans la première moitié du Ier siècle av. J.-C., Diviciac est-il un druide atypique, une exception ? Serait-il pour sa communauté prestigieuse une brebis galeuse, le mauvais exemple, dévié par la politique et certainement par l'argent de la route qui lui avait été tracée ? Autrement dit, Diviciac, seul druide dont l'identité et la vie nous soient connues, est-il un mauvais exemple de la condition de vie de ces hommes sur lesquels les historiens se penchent depuis plus de deux mille ans ? La réponse ne peut être aussi simple que la question qui l'appelle. Diviciac est assurément un homme représentatif de son temps et de son milieu. Les deux sont marqués par de fortes particularités et ne sauraient donc lui donner valeur d'exemple universel. Après avoir connu les bouleversements guerriers de la fin du IIe siècle qui ont été évoqués plus haut, la Gaule au début du Ier siècle se transforme de l'intérieur sous la pression des changements économiques et de révolutions politiques locales, enfin, à partir des années 60, c'est contre de véritables entreprises de conquête, venant de tous bords (du sud, du nord-est, peut-être du sud-ouest de la part des Ibères) qu'elle doit se battre. Les Éduens sont au cœur de tous ces conflits et de toutes ces transformations, parce qu'ils en sont souvent les principaux acteurs. Ils règnent sur

le commerce en Gaule. Ils ont une vie politique agitée mais enrichissante, qui les amène à concevoir de nouvelles institutions et à se doter d'une véritable constitution. Ils introduisent les Romains en Gaule intérieure et sont les principaux adversaires de l'alliance avec les Germains. On imagine facilement que dans un contexte aussi tourmenté, où seules la souplesse des mœurs et de grandes facultés d'adaptation pouvaient prémunir contre l'adversité, les valeurs ancestrales, les traditions, les règles non écrites et le savoir oral aient eu beaucoup à souffrir.

Diviciac pouvait moins que tout autre résister à la tentation de remplacer son pouvoir intellectuel et spirituel par des formes plus pragmatiques et plus efficaces dans leurs résultats immédiats. Lui-même était le principal instigateur du changement en pays éduen et son action a eu des conséquences dans une grande partie de la Gaule, si l'on considère qu'il fut l'allié gaulois de César, le plus fidèle et le plus actif. Si Diviciac est un exemple, il l'est de façon extrême. Pour autant, il demeure représentatif d'une condition qui dans certaines régions de Gaule (au moins chez les Éduens) s'est totalement transformée et qui dans les autres est en passe de le faire.

La condition de druide – on a eu souvent l'occasion de le noter – est étroitement dépendante de l'état de la société, plus précisément dans ses aspects religieux, judiciaire et politique. Les druides n'ont acquis une place prestigieuse chez un certain nombre de peuples qu'autant qu'ils ont su rendre ces trois instances intimement dépendantes les unes des autres et parce qu'ils se sont naturellement institués les censeurs de celles-ci. Leur pouvoir n'a tenu que tant que ces trois sphères essentielles de la vie sociale sont demeurées solidaires, chacune apportant aux autres sa caution. Mais pour ce faire, les druides avaient dû mettre en place un pouvoir judiciaire qui n'existait pas et se trouvait auparavant partagé dans les mains des prêtres et des aristocrates ou du roi quand il y en avait un. Cette séparation nécessaire de la justice civile préfigurait cependant sa future autonomie, comme elle annonçait celle des institutions politiques. Ainsi l'apogée des druides annonçait-il aussi leur fin.

Après l'invasion des Cimbres et des Teutons, qui s'était déversée sur une grande partie de la Gaule celtique, qui avait détruit les

récoltes chez de nombreux peuples, provoquant famine et révolte, qui avait mobilisé contre elle tous les guerriers gaulois de la *Provincia* et avait séparé d'elle les peuples belges, seuls à avoir résisté héroïquement ou à avoir traité favorablement avec les envahisseurs, la Gaule ne présentait plus l'aspect imparfait et partiel d'une nation, se reconnaissant une communauté ethnique, culturelle et spirituelle. Si les assises en pays carnute ont pu à nouveau se tenir – ce qui est loin d'être sûr –, elles n'ont pu le faire que dans les années 90, après le temps nécessaire à la restauration des économies locales et des liens entre les cités. Et, si l'on considère l'exemple des Éduens, on est amené à penser que la représentativité de ces assises devait être réduite et qu'elles-mêmes ne survécurent pas aux premières menaces germaines des années 70.

Aussi est-ce bien dès cette époque qu'il faut situer la fin des druides, leur déclin perceptible, notamment dans leur éviction relativement rapide des rouages du pouvoir. Cette fin, même à l'échelle d'un peuple-État, ne s'est cependant pas produite en quelques années. Leur capacité de résistance intellectuelle était forte, le soutien que leur apportaient les dieux, la divination, la pratique de toutes les disciplines scientifiques étaient puissants et il fallut chaque fois des événements graves et une levée en masse contre eux des partis aristocratiques et financiers pour qu'ils cèdent du terrain. Des décennies ont été nécessaires. À l'échelle de la Gaule, où les différences étaient grandes entre les peuples, certains ouverts au changement, d'autres résolument hostiles, la période fut encore plus longue. Aussi est-il difficile de situer quand ce mouvement a commencé et quand il finit exactement. Chez les Éduens, dont la vie politique nous est le mieux connue, le déclin des druides est ancien, en tout cas antérieur à la fin du IIe siècle. Il était achevé, au moins dans son expression sociale, au moment où César pénètre en Gaule. Chez les Belges, dont César affirme que certains ne laissaient pas pénétrer chez eux les commerçants, le mouvement a pu être plus tardif, cependant il a dû commencer au moins avec les tout premiers événements de la conquête.

Ces questions chronologiques ne sont pas secondaires. Si l'origine du déclin des druides est aussi ancienne, cela signifie que ses causes sont, pour une part, internes à la société gauloise, contrairement à

tout[1], ou presque[2], ce qui a été écrit jusqu'à présent sur le sujet. Les druides, comme on l'a déjà suggéré et comme Fustel de Coulanges le pressentait[3] sans se résoudre à le croire, auraient ainsi eux-mêmes entraîné leur propre disparition. Ils y furent aussi poussés par une partie de la population qui avait jusqu'alors été totalement sous leur empire et qui trouvait désormais une possibilité d'émancipation dans les valeurs civilisatrices romaines. Le déclin des druides n'aurait été qu'un prodrome de celui de la Gaule se traduisant finalement par sa conquête. Dans les deux cas, les causes internes à la société auraient été les plus fortes et auraient permis à des forces extérieures de porter le coup final, de mettre un terme à une lente agonie.

À la fin du XIXe siècle, quand les historiens français cherchaient dans la nation gauloise la première expression d'une patrie qui se serait ainsi trouvée vieille de deux mille ans, il n'était guère aisé d'admettre de pareilles évidences. Il était aussi plus conforme à l'air du temps de penser que tous les bouleversements et les coups portés à la civilisation française ne pouvaient venir que d'agressions extérieures, contre lesquelles il était évident qu'il fallait

1. H. d'Arbois de Jubainville, *Cours de littérature celtique, I, Introduction à l'étude de la littérature celtique*, Paris, Ernest Thorin, 1883, p. 92 *sq.*: en considérant, sans recul, les faits décrits comme contemporains de leurs auteurs, il est amené à penser que les druides étaient encore présents à l'époque de Diodore et de Strabon et que, par conséquent, ils subsistèrent sous l'Empire romain, même si ce fut souvent sous une forme clandestine. Fustel de Coulanges est l'un des premiers à s'être interrogé sur la disparition des druides. Il la situait au début de notre ère mais hésitait entre trois hypothèses: l'action de Rome, la volonté des Gaulois et une décadence naturelle. N. D. Fustel de Coulanges, *Histoire des institutions politiques de l'ancienne France, la Gaule romaine*, Paris, Hachette, 1891, p. 110-119. H. Hubert, *Les Celtes depuis l'époque de La Tène et la civilisation celtique*, *op. cit.*, p. 274. Il voit dans le druidisme un élément de résistance, c'est pourquoi ses représentants auraient fait l'objet de persécutions. J. Vendryes, *La Religion des Celtes*, *op. cit.*, p. 69: les druides, force d'opposition à la romanisation, devaient être combattus par les Romains.

2. À l'exception, comme il arrive souvent, de Camille Jullian, dont la perspicacité a souvent été brouillée par un nationalisme gaulois inopportun, voir *Histoire de la Gaule*, II, p. 111. Cependant, il ne constate la chute de leur influence que dans le domaine politique.

3. Voir *supra*, n. 1.

toujours rester vigilant. Comment cette interprétation, fondée sur l'erreur chronologique que nous venons de rappeler, fut-elle possible ? Ce sont deux textes postérieurs à la conquête qui l'ont permise. On les trouve chez Pline l'Ancien et Suétone, deux auteurs, parmi d'autres, qui ont ainsi laissé croire que les druides avaient pu continuer à prospérer dans les premiers temps de l'Empire romain et persister ensuite dans la clandestinité.

CHAPITRE XI

Survivants et imposteurs

Ce n'est pas l'un des moindres paradoxes que présentent les druides : les écrits les plus nombreux qui leur ont été consacrés au cours de l'histoire datent d'une période où ils avaient déjà disparu, en tant que corps constitué, et où ils n'étaient plus représentés que par des survivants isolés ou par des groupes d'imposteurs. Une telle survivance ne s'explique que par des raisons idéologiques profondes, du temps même de ces prétendus druides et ensuite de notre temps, depuis qu'on redécouvre notre passé antique. Immédiatement après la conquête romaine, aux yeux d'une population qui avait perdu la plupart de ses repères culturels, les druides ont paru incarner le mieux les valeurs celtiques qui étaient déjà en train de disparaître et dont on pouvait pressentir que très peu résisteraient aux nouveaux modes de vie qui se mettaient en place. Leur aura intellectuelle et sociale, qui avait particulièrement faibli au cours du siècle précédent, retrouvait tout à coup des vertus et des pouvoirs que les victimes de la romanisation voulaient voir plus forts qu'ils n'étaient. On leur demandait d'intercéder auprès des dieux, de réunir des classes sociales et des peuples qui n'avaient jamais été aussi divisés et en même temps de restituer toute une culture dont ils étaient les seuls dépositaires. Mais comme ils n'en avaient plus les moyens institutionnels, ceux que leur donnaient la pratique de la justice et de l'éducation et l'exercice indirect de la politique, ce sont des outils irrationnels qu'on leur prêtait ou que certains d'entre eux s'attribuaient, prophétie, magie voire sorcellerie. On attendait des druides qu'ils redonnent fierté aux Gaulois, qu'ils soient l'image de l'aristocratie celtique et, d'une manière générale, qu'ils soient le fer de lance de l'opposition à Rome.

Ce sont finalement des attentes assez similaires qu'expriment les Occidentaux des époques moderne et contemporaine, même si

leurs raisons sont évidemment autres. Dans les druides, ils voient des êtres supérieurs qui ont réussi à faire passer leur culture, leurs traditions et un savoir ésotérique de la préhistoire, dont ils étaient issus, à un monde dominé par l'Empire romain qui leur était hostile. Grâce à eux, ce serait toute une filiation spirituelle qui aurait été sauvée d'un naufrage général. Mais derrière cette conception un peu naïve de la transmission des idées, ce sont d'autres raisons moins avouables qui se cachent. Pendant tout le XIXe et la première moitié du XXe siècle, les historiens ont cherché à diminuer l'apport de la culture gréco-latine en Gaule, en Germanie et dans les îles Britanniques. Le seul argument qu'ils pouvaient opposer à ces témoignages omniprésents que sont les monuments antiques conservés, la présence des langues romanes, les fondements du droit, l'urbanisation, l'administration territoriale, l'économie et de nombreuses technologies – autant de valeurs fondamentales de nos sociétés actuelles – fut justement le prétendu héritage celtique, souterrain, mais toujours aussi fécond et dont seuls quelques êtres choisis, depuis l'Antiquité, pourraient retrouver la substance et la diffuser auprès de leurs congénères. Mais au-delà, c'est aussi un fantasme récurrent que les druides alimentent, celui d'une culture autochtone, née sur place dans les temps les plus récents et les plus brillants de la préhistoire, qui se serait enrichie d'elle-même au contact d'une nature particulièrement généreuse et surtout à l'abri de toute influence et de tout apport extérieur.

Pour illustrer cette théorie, on exhuma donc dans la littérature antique quelques informations dont on surestima la signification. Ainsi, des druides auraient lutté plus ou moins ouvertement contre Rome. D'autres auraient assuré dans la clandestinité un enseignement pendant toute la durée de l'Empire romain. Les détenteurs de ces savoirs, après s'être réfugiés dans les îles Britanniques, se seraient retranchés chez les Pictes, au-delà du Mur d'Hadrien puis dans la lointaine Irlande, là où la christianisation leur aurait donné un nouveau statut social, celui de moines, et les moyens de préserver à jamais cet héritage, grâce à l'écriture enfin mise à la portée de tous.

Que les mages et les prophètes du Haut- et du Bas-Empire se soient attribué le nom de druides est indéniable. Que des femmes pour la première fois, à la même époque, aient revendiqué le titre

de « druidesse », c'est aussi ce que rapportent de rares témoignages. Qu'enfin les copistes irlandais du haut Moyen Âge aient désigné certains héros des légendes qu'ils reconstituaient souvent avec une grande imagination du terme de « *drui* », cela aussi quelques manuscrits le confirment. Pour autant, ces faits ne sont nullement les preuves d'une filiation entre, d'une part, les druides qui intriguaient tant les philosophes grecs et, d'autre part, les cassandres qui prédisaient de siècle en siècle la chute de Rome ou les sorciers qui faisaient entre eux assaut de sortilèges. Le seul point commun entre les druides de l'âge du fer et leurs usurpateurs tardifs est un nom qui est longtemps resté mystérieux et auquel on pouvait prêter n'importe quelle image. Mais, si ce nom a perduré dans un monde qui s'est transformé totalement à deux reprises, avec la conquête de Rome puis la chute de celle-ci et le développement du christianisme, peut-on croire que ces hommes soient restés les mêmes ?

L'effondrement de la civilisation gauloise

La fluide civilisation gauloise était fragile et le dernier siècle de l'indépendance l'avait rendue plus vulnérable encore. Il lui manquait les fondements qui ont rendu pérennes ses voisines grecque et romaine : l'écriture qui permet l'établissement d'annales et par là d'une histoire officielle, la rédaction des lois et des constitutions, un droit intangible, une religion qui ne dépend pas seulement de ses représentants sacerdotaux, des cadastres qui distinguent, en les représentant dans l'espace, domaines privés et *ager publicus*. Elle ne reposait, au contraire, que sur des équilibres fragiles, le partage subtil du pouvoir entre aristocrates, riches commerçants, druides, guerriers. Toutes ces catégories d'individus menaçaient à tout moment de changer de statut.

Les nobles voyaient leur pouvoir politique disputé par les « hommes nouveaux », commerçants, financiers. Les magistratures électives menaçaient de revenir à un état ancien, à la loi du plus fort et du plus riche. Royauté et tyrannie surgissaient çà et là. Ailleurs,

certaines charges, sources de richesse et de puissance, étaient affermées. La polyvalence des druides était remise en cause, leur multiples fonctions réparties sur des têtes distinctes, comme autant d'honneurs ou de charges. Les guerriers, employés au coup par coup comme mercenaires, devenaient des soldats de plus en plus souvent recrutés dans la plèbe. L'un des plus puissants moteurs des sociétés celtiques, le clientélisme, en avait été profondément atteint : les paysans avaient été décimés par les guerres et les famines qui les avaient suivies, beaucoup de ceux qui avaient été engagés dans les armées des cités et qui avaient pu survivre avaient obtenu un début de reconnaissance civique et une minuscule parcelle foncière dans un village ou sur un oppidum. Pour reconstituer leur pouvoir, les patrons ne pouvaient plus s'appuyer sur la relation de confiance réciproque (la *fides* des Romains), mais devaient utiliser des instruments plus prosaïques, l'argent bien sûr pour acheter leurs électeurs ou le partage des moyens de production.

Dans la première moitié du Ier siècle, juste avant la conquête romaine, beaucoup de peuples-États étaient en pleine mutation. Les raisons en étaient avant tout d'ordre économique, mais elles avaient engendré à leur tour d'autres causes, politiques puis culturelles. L'économie de guerre[1] propre aux sociétés celtiques anciennes avait disparu de la plus grande partie de la Gaule celtique. Elle n'existait plus qu'en Belgique et en Aquitaine. Le commerce occupait désormais une grande place dans tout le centre-est et le sud-est de la Gaule. Il était source de déstabilisation des valeurs culturelles, celles de l'honneur, de la vertu guerrière, des strictes hiérarchies sociales. Des nouveaux besoins s'étaient fait jour ou plus exactement s'étaient largement répandus dans la population : consommation de vin, participation aux banquets de tous ordres, acquisition de vaisselle de luxe, etc. Pour répondre à l'importation massive des produits méditerranéens et surtout italiques, il avait fallu augmenter les productions locales de métaux, de viandes ou servir de relais pour la recherche de produits plus lointains, ambre, étain, fourrures, mais aussi esclaves. Le mode de vie très rural des aristocrates comme de leurs clients s'était donc plié à ces

1. Voir J.-L. Brunaux, *Guerre et Religion en Gaule. Essai d'anthropologie celtique*, *op. cit.*

contraintes économiques. Les agglomérations se répandaient, les oppidums prenaient l'allure de petites villes. Les Gaulois qui vivaient désormais moins isolés du reste de leurs congénères n'avaient plus les mêmes besoins sociaux : les assemblées religieuses et politiques ne présentaient plus la même nécessité. Néanmoins, la pesanteur de la civilisation celtique permettait encore à ce système instable de se maintenir. La conquête romaine avec ses guerres, ses ravages et les premières transformations politiques, opérées souvent par César lui-même, leva tous les obstacles à un changement radical.

Les bouleversements qui survinrent en deux ou trois décennies seulement furent considérables, d'autant plus qu'ils étaient voulus à la fois par les conquérants et par bon nombre de conquis. L'aménagement du territoire fut le plus remarquable. Des routes furent tracées pour relier l'Italie à l'Océan et à la Manche, accompagnées des ouvrages d'art nécessaires. Sur ces routes, mais aussi dans le territoire de tous les anciens peuples gaulois furent créées de petites cités, elles deviendraient bientôt les chefs-lieux des *civitates* remplaçant les anciens peuples-États. Ces villes seraient rapidement à la fois les petites capitales locales des peuples gaulois et le relais de l'administration romaine, comme une réplique miniature de l'*Urbs*, Rome. C'est là que se dérouleraient toutes les activités d'importance, politiques, sociales, religieuses et économiques. Cette architecture administrative, peut-être déjà imaginée par César, mais mise en place par ses successeurs, Agrippa, Auguste, Claude, se révéla incroyablement efficace. Elle égalisa le développement des populations gauloises sur l'ensemble du pays, tout en empêchant toute tentative d'unification des anciens peuples. Car elle avait su redonner à ces derniers autonomie et conscience de leur identité, mais dans des cadres romains. Ainsi, sur les inscriptions lapidaires, les individus se désignaient fièrement comme des Rèmes, des Trévires ou des Lingons, mais jamais simplement comme des Gaulois.

Les processus d'intégration furent nombreux et adaptés à chaque classe sociale. On connaît assez bien ceux qui concernent l'aristocratie que l'on examinera plus loin. Mais les couches les plus défavorisées ne furent pas oubliées. Même dans les plus profondes campagnes, elles furent touchées par les nouveaux modes de vie et participèrent aux temps forts qui marquaient la vie politique et

religieuse. C'est dans ce dernier domaine que les transformations furent à la fois les plus rapides et les plus visibles. C'est là aussi que les nouveaux administrateurs firent preuve de la plus grande sagesse. Ils ne s'opposèrent pas, comme on l'a cru longtemps, aux vestiges de la religion gauloise, mais installèrent sur tous les chefs-lieux de cité le culte public romain. Ce dernier était la reproduction, quasi exacte, de celui qui avait cours à Rome. Il utilisait les mêmes aménagements architecturaux (temples, autels, statues, décoration), les mêmes rites, un calendrier quasi similaire et les mêmes intermédiaires humains (un sacerdoce étroitement lié à la carrière administrative et politique). Il ne fut pas imposé aux Gaulois, mais fut le seul admis au chef-lieu de cité, sur le lieu même du pouvoir, car il était directement lié à lui. Pour faire une carrière politique, qui – dans le meilleur des cas – pût mener jusqu'à Rome, il fallait au Gaulois participer à ce culte, faire des évergésies, accepter des charges sacerdotales et évidemment renoncer aux cultes traditionnels. La religion gauloise, dans l'état de délabrement où elle se trouvait après dix années de guerre et de mise à mal de la société gauloise, ne préoccupait guère les Romains. Ils lui demandaient seulement de n'avoir plus aucune incidence sur la vie politique et sociale des Gaulois. Aussi laissèrent-ils en place la plupart des sanctuaires et des lieux de culte qui parsemaient la campagne. Ces derniers, autrefois réservés à des rencontres communautaires au niveau de la tribu et parfois du peuple entier, devinrent le lieu d'une pratique religieuse populaire, où les paysans pouvaient pour la première fois avoir un accès direct à la divinité grâce à des pratiques individuelles : offrandes, ex-voto, sacrifices de volailles, etc. Rapidement, ce paganisme allait utiliser le panthéon romain ou plutôt la figuration de ses divinités dont il pourrait orner, quand ce serait possible, les anciennes divinités gauloises sans visage. Mythologies gauloise et romaine se mêlèrent. Les lieux de culte ruraux eux-mêmes prirent une forme mixte, celle de petits temples ni vraiment romains ni vraiment gaulois.

Les infrastructures dont fut doté l'ensemble du territoire (routes et ponts, aménagement des voies navigables, ports maritimes et fluviaux, marchés, etc.) bouleversèrent l'économie, mais aussi les conditions de travail. La Gaule devint une immense unité de production dont une partie non négligeable était destinée au vaste

marché de l'Empire. Élevage et agriculture furent les activités dominantes. Des milliers de *villae* (grandes fermes romaines) remplacèrent les petites fermes indigènes. Chacune pouvait employer plusieurs dizaines d'ouvriers, certaines, de la taille d'un petit village, en comptaient plusieurs centaines. Dans les chefs-lieux de cité et dans les agglomérations qui naquirent au bord des voies, l'artisanat voire de petites industries se développèrent. Des métiers spécialisés apparurent dont de puissantes corporations défendaient l'image. Les rapports sociaux se plièrent à cette nouvelle façon de vivre. Que ce soit dans la pratique politique, même à son plus humble niveau, que ce soit dans l'exercice de la religion ouvert à tous, que ce soit dans le travail, les hommes faisaient la lente découverte de leur individualité et du plaisir d'un contact direct avec chacune de ces activités.

Les historiens et les archéologues du XXe siècle ont qualifié la nouvelle civilisation de « gallo-romaine ». Quelques-uns ont parlé de la même manière d'une religion gallo-romaine et parfois nommé les habitants de la Gaule romanisée les « Gallo-Romains ». Ces termes posent problème parce qu'ils veulent signifier que la part gauloise a été équivalente, voire supérieure, à la part romaine. Or il est évident que cette appréciation est fausse. De l'ancienne civilisation gauloise il reste finalement peu au début de notre ère, des vestiges qui entre eux ne forment pas système, ne sont ni un noyau de culture ni un foyer de résistance. La langue s'est évidemment maintenue, mais elle a été très vite concurrencée par le latin, langue de l'administration, du commerce et des affaires religieuses. Le vocabulaire des techniques agricoles, des plantes et du monde rural a persisté, mais il a été vite absorbé par la langue latine qui s'était déjà enrichie de nombreux mots gaulois en ce domaine, ceux de la charronnerie par exemple. Des mœurs, des légendes, des traditions populaires ont certainement subsisté, mais elles étaient coupées de la réalité sociale qui les avait fait naître et ne trouvaient plus d'écho dans la religion. L'absence de version écrite en condamnait la transmission, sinon au prix de multiples déformations et incompréhensions. L'art lui-même, qui avait été l'un des ciments de la communauté celtique, ne résista pas. Son abstraction nécessitait des intermédiaires, des exégèses et probablement le recours à la littérature orale. En leur absence, on ne le comprenait plus. Mais,

surtout, la découverte et le succès de la figuration allaient rapidement le faire disparaître. Désormais, au lieu des représentations énigmatiques et des signes abstraits, on allait voir sur les bijoux et les monnaies des formes humaines maladroites souvent soulignées de légendes latines.

Le qualificatif de gallo-romain est donc quelque peu prétentieux. Il voudrait faire croire que la Gaule serait restée elle-même, qu'elle n'aurait rien perdu de son âme. Autant de rêves nostalgiques et – il faut le dire – franchement nationalistes qu'il vaut mieux oublier. Constatons seulement qu'en Gaule, comme dans les pays voisins, s'est constituée une civilisation romaine provinciale. Les habitants sont demeurés gaulois, mais à eux se sont de plus en plus mêlés les militaires, les commerçants et les administrateurs romains. Les deux ensembles ethniques n'en ont pas engendré un troisième, hybride, qu'on puisse qualifier de gallo-romain.

La romanisation de l'aristocratie gauloise

Parce que les druides de l'époque de l'indépendance appartiennent à l'aristocratie gauloise – Diviciac en est le meilleur exemple –, il est nécessaire pour comprendre leur destin d'examiner ce qu'est devenue cette classe sociale lors de la conquête romaine. Cette question, qui n'avait pas fait l'objet d'un examen approfondi de la part des historiens du XIXe et de la première moitié du XXe siècle, a suscité de nombreux travaux ces dernières années. Ils permettent de mieux comprendre comment s'est faite l'intégration des Gaulois. Ils s'appuient sur une documentation entièrement renouvelée. Ce ne sont plus seulement les quelques événements historiques retenus par les auteurs anciens, mais toutes les données de l'épigraphie, de la numismatique et de l'archéologie qui sont à considérer.

Dans la tradition des historiens français, pétris de nationalisme, qui avait marqué les années 1870 à 1920, l'habitude avait été prise d'interroger les événements qui avaient suivi la conquête, d'y chercher des signes de résistance, de se délecter de toutes les révoltes. On avait remarqué un important soulèvement chez les Bellovaques

en 46 av. J.-C. maté par le légat Decimus Brutus, qui obtint peut-être pour ce fait d'arme le titre d'*imperator*. Un autre s'était produit chez les Morins vers 30 av. J.-C. Mais c'est surtout la révolte de Florus et Sacrovir en 21 apr. J.-C. qui retenait l'attention, parce qu'elle s'était produite plus ou moins simultanément chez plusieurs peuples, Andécaves (région d'Angers), Turons (environs de Tours), et surtout chez deux peuples puissants et alliés de Rome depuis fort longtemps, Éduens et Trévires. Ce qui semblait accréditer, aux yeux des historiens, la force du ressentiment contre Rome dont elle témoignerait, c'est le commandement de ce mouvement assuré par deux nobles portant le *nomen* de Julius, hérité probablement de leurs grand-pères pour service rendu à César. Ces épisodes et ceux qui se déroulèrent jusque dans les années 70 de notre ère, sous Néron, paraissaient signifier que la Gaule n'était pas restée passive, acceptant en silence et sans broncher la colonisation, et que naturellement, comme au plus beau temps de la lutte contre César, de jeunes nobles, pleins du souvenir de leurs glorieux ancêtres dont le plus célèbre est Vercingétorix, avaient pris l'initiative de la rébellion.

Cette vision un peu étroite de l'attitude de l'aristocratie gauloise dans les premières décennies suivant la conquête ne tenait curieusement pas compte d'autres textes dont les plus importants sont dus à la plume même de César ou de l'auteur du livre VIII de la *Guerre des Gaules*, Hirtius. Les deux premiers[1] évoquent l'engagement de chefs gaulois dans les troupes auxiliaires de César lors des guerres civiles. « César avait envoyé en Espagne six légions et des auxiliaires : pour les fantassins environ 6000 ; pour les cavaliers, 3000 qu'il avait eus à ses côtés dans les guerres précédentes, et un nombre égal venu de la Gaule qu'il avait lui-même pacifiée (et qu'il avait réunis) en convoquant nommément tous les plus nobles et les plus braves de chaque cité. » Une lacune dans les manuscrits ne permet pas de connaître exactement le nombre de ces aristocrates gaulois engagés mais il est sûr que par rapport au nombre des survivants (après dix ans de guerre qui avaient décimé la noblesse) leur proportion était importante. Il faut remarquer

1. César, *Guerre civile*, I, 39 et III, 59, trad. P. Fabre, Paris, Les Belles Lettres, « Collection des universités de France », 1936, vol. 1, p. 32 et vol. 2, 55.

aussi qu'ils venaient de toute la Gaule: toutes les cités avaient délégué, au moins, quelques-uns de leurs chefs. Pour comprendre comment la chose avait été possible, il faut se reporter au texte d'Hirtius qui explique comment César, à l'issue des guerres de conquête, a pu maintenir la Gaule en paix: «En traitant les cités avec honneur, en récompensant très largement les principaux citoyens, en évitant d'imposer aucune charge nouvelle, il maintint aisément la paix dans la Gaule que tant de défaites avaient épuisée et à laquelle il rendait l'obéissance plus douce [1].» Nous ne sommes pas obligés de souscrire à une analyse aussi laudative, mais nous devons croire Hirtius lorsqu'il rapporte le principal moyen de pacification employé par César, «*principes maximis praemiis adficienda*» («les chefs furent récompensés par de très grandes faveurs»). Quelles furent ces dernières? C'est ce que nous apprend le second passage de la *Guerre civile* où César évoque deux de ses plus proches soldats, deux Gaulois allobroges: «Il y avait auprès de César, dans la cavalerie, deux frères allobroges, Roucillus et Aecus, fils d'Abducillis, qui avait été pendant de longues années à la tête de sa nation; c'étaient des hommes d'un courage extraordinaire, de qui César avait éprouvé dans toutes les campagnes des Gaules les services éminents et la très grande bravoure. Pour cette raison, il leur avait confié dans leur patrie les plus hautes magistratures, il s'était occupé de les faire nommer à titre exceptionnel au sénat, il leur avait distribué des terres gauloises prises à l'ennemi, ainsi que des grosses récompenses en argent, et de pauvres qu'ils étaient, il les avait rendus riches.»

Ces informations, livrées par les acteurs eux-mêmes des événements qu'a connus la Gaule entre 60 et 40 av. J.-C., font évidemment douter de la réalité de la résistance aristocratique. Bien sûr, on peut considérer les deux frères allobroges, ainsi que tous les aristocrates qui ont combattu dans les troupes auxiliaires, comme des collaborateurs. Mais, dans ce cas, ce sont tous les chefs gaulois encore en place dans leur cité après 50 qu'il faut considérer de cette manière. César, comme le rappelle Hirtius, avait eu l'idée de génie de ne pas démanteler les anciens peuples gaulois. Pour rester

1. César, *Guerre des Gaules*, VIII (auteur Hirtius), 49, trad. L.-A. Constans, *op. cit.*, p. 318.

à la tête de leur cité, conserver leurs privilèges et surtout leurs possessions, les aristocrates qui avaient survécu ou qui ne s'étaient pas attiré la vengeance de César par leur insoumission, ont préféré œuvrer à ses côtés, faire comme les deux frères Allobroges, l'aider à gagner de nouvelles batailles, même si les ennemis étaient des Gaulois eux-mêmes ou leurs anciens alliés. De toute façon, dans les années 51 et 50, pour eux le choix n'existait pas vraiment. Ils acceptaient les conditions de César ou perdaient la vie ou, tout au moins, leur position sociale[1]. Leur famille partageait leur sort dans les deux cas.

Les documents épigraphiques, qu'ils figurent sur des inscriptions ou des monnaies, confirment la permanence de cette aristocratie gauloise dans les quelques décennies qui suivent la conquête et sa rapide romanisation. On y voit se multiplier les Julii, ce *nomen* accordé par César et accolé à des noms de familles gauloises célèbres, ceux parfois de chefs gaulois du temps de l'indépendance[2]. Les inscriptions attestent qu'ils ont bénéficié de hautes magistratures, prêtre du sanctuaire confédéral, vergobret ou *praetor*, voire qu'ils ont reçu charges et honneurs au sein de l'Empire. L'archéologie, par sa production de données purement matérielles, ne peut être aussi précise. Elle ne permet généralement pas d'identifier les individus dont elle met au jour les sépultures ou les maisons. Cependant, elle révèle des phénomènes généraux dont la valeur n'est pas moindre. Ainsi, depuis quelques années, c'est une continuité parfaite entre l'agriculture gauloise et celle qui se développe sous l'Empire qui est mise en évidence dans son infrastructure foncière. Les domaines agricoles qui se sont constitués au cours des trois siècles précédant notre ère continuent à être exploités sous le Haut-Empire. Les villas gallo-romaines succèdent, parfois sur les lieux mêmes, mais souvent avec un léger déplacement, aux fermes gauloises. On ne peut en conclure que les familles

1. Voir à ce sujet Chr. Goudineau, « Dynasties gauloises, dynasties romaines dans les Trois Gaules », *in* V. Guichard et F. Perrin (dir.), *L'Aristocratie celte à la fin de l'âge du fer*, *op. cit.*, p. 311-315.

2. Voir la reconstitution d'une de ces familles éduennes dont l'ancêtre ne serait autre qu'Éporédorix, l'un des chefs éduens dans les années -100, *in* Chr. Goudineau et Chr. Peyre, *Bibracte et les Éduens*, *op. cit.*, p. 189-192.

possédantes soient partout restées en place. Beaucoup d'entre elles durent disparaître au milieu du Ier siècle av. J.-C., mais elles furent remplacées par d'autres ou par des colons. Quant à celles qui survécurent, on est en droit de penser qu'elles gardèrent leur bien et l'exploitèrent dans le cadre de la nouvelle économie, c'est-à-dire en modifiant les types de culture et d'élevage en fonction du marché.

En résumé, l'aristocratie gauloise qui se trouve aux affaires dans les premiers temps de l'Empire romain est l'héritière de celle qui dirigeait la plupart des cités gauloises avant l'arrivée de César. Ces héritiers étaient ceux, tels les Éduens, qui avaient appelé Rome à leur aide et ne rêvaient que de prospérer dans la civilisation et l'économie romaines. Pour les autres, les aristocrates qui s'étaient opposés aux Éduens puis à César, ils avaient péri au combat ou dans la répression ; un nombre, peut-être non négligeable, avait dû fuir, tel Comm l'Atrébate, qui était même redevenu roi dans l'île de Bretagne. L'opposition aristocratique qu'incarnent Florus et Sacrovir est donc d'une autre nature que celle qu'avait eu à affronter César. Elle n'est probablement que circonstancielle et ne cherche pas à rétablir la Gaule dans un état antérieur à celui de la conquête, mais seulement à obtenir des privilèges supplémentaires à ses représentants.

À l'intérieur de leur classe sociale, quel put être le destin des druides en fonction de cette situation et des nouvelles conditions de vie ? Leur réaction n'aurait probablement pas été la même si juste avant l'intervention de César leur mouvement s'était trouvé à son apogée et s'ils avaient formé un corps uni et puissant, tel que les assises des Carnutes laissent supposer qu'il avait été précédemment. Dans ce cas, on peut imaginer qu'une position collective aurait été recherchée, que les réunions, assises et séminaires se seraient multipliés en Gaule, pour aboutir finalement à ce qu'avait connu l'ensemble de la classe politique, la scission en deux camps, les pro-Romains et les anti-Romains. L'histoire n'a gardé aucune trace de tels débats. Et pour cause. Comme la vie édifiante de Diviciac nous l'a enseigné, les druides à cette époque étaient en plein déclin. Ils avaient même chez certains peuples quitté la scène sociale et politique. L'activité confédérale des druides en matière de justice, de religion, de règlements commerciaux et autres s'était réduite à sa plus simple expression, l'espace de rencontre et de dia-

logue subsistant encore chez les plus anciens alliés, des noyaux de deux à quatre ou cinq peuples, liés par des institutions communes et surtout par d'anciennes relations de parenté. Suivant leur appartenance ethnique, les druides se trouvaient dans des situations très diverses et paradoxales. Ils étaient encore puissants chez les peuples les plus reculés et les plus hostiles à Rome et, dans ce cas, ils se trouvaient en proie à un dilemme, s'opposer aux leurs qui ne voyaient de salut que dans le combat ou renoncer à leur philosophie prônant la recherche de l'accord et une paix garantie par la morale et l'infinie mansuétude divine. Ou bien ils étaient affaiblis dans leurs cités, celles qui étaient promises au meilleur avenir, dans l'alliance avec Rome.

Les destins des druides ont donc été individuels. Dans certains cas – c'est celui de Diviciac –, leur fonction ne joua qu'un rôle secondaire dans la traversée de cette époque troublée. Certains agirent plutôt comme des chefs, d'autres comme des sages, ou encore comme des aristocrates soucieux des intérêts de leur famille. Probablement quelques-uns, comme nous le verrons plus loin, s'orientèrent vers d'autres activités spirituelles et religieuses. Il est sûr, en tout cas, que le fractionnement des communautés druidiques qui s'étaient étendues anciennement à de vastes territoires acheva de dissoudre ce qui restait de leur mouvement.

Les historiens qui, dans les mages et les prophètes qui prédirent la chute de Rome dès le règne de Néron, veulent reconnaître d'authentiques druides n'expliquent pas comment la communauté de druides aurait pu survivre aux guerres de la conquête et à l'installation rapide et terriblement efficace de l'administration romaine. Peut-être supposent-ils – mais là encore ils ne s'expliquent guère sur de tels présupposés – que le mouvement des druides s'est reconstitué ou, tout au moins, a connu une réactivation dans les premières décennies de notre ère. Cette nécessaire hypothèse n'est cependant pas défendable. Les druides étaient un pur produit de la civilisation celtique, d'une culture plusieurs fois séculaire qui associait un savoir universel, mais oral, à une spiritualité traditionnelle et élitiste. Les druides étaient avant tout des intermédiaires entre les hommes et des domaines de l'esprit où ceux-ci n'avaient aucun accès direct : la divinité, la connaissance, la philosophie et ses applications à la société. Dans un monde où, tout à coup, les

hommes pouvaient utiliser l'écriture, les nombres, les calendriers et honorer eux-mêmes les divinités et où ils pouvaient, même à une petite échelle, exercer un droit civique direct, les druides n'avaient plus leur place, celle qui les rendait uniques dans le monde antique, celle de philosophes proches des hommes et des dieux, absolument nécessaires à leurs échanges.

S'il y eut donc des « druides » quelque part en Gaule, puis dans les îles Britanniques pendant l'Empire romain, ceux qui prétendaient l'être n'en avaient que le nom, un nom qui restait évidemment porteur de sens chez beaucoup de Gaulois jusque dans les derniers temps du Bas-Empire.

La prétendue persécution des druides

Deux textes, très brefs au demeurant, ont paru accréditer la thèse selon laquelle les druides auraient fait l'objet d'une véritable persécution de la part de l'administration romaine. Dans le trentième volume de son *Histoire naturelle*, Pline l'Ancien recueille toutes les informations concernant les pratiques magiques. Il consacre les premières pages à une histoire assez confuse de la magie et à ce propos évoque « les Gaules de tout temps possédées par la magie et ce jusqu'à nos jours ». D'après lui, ce n'est qu'avec le principat de Tibère que « leurs druides furent supprimés et cette race de prophètes et de médecins[1] ». La formulation est particulièrement vague et ce que l'on remarque surtout, c'est le discours plutôt négatif et méprisant sur les druides, assimilés à des sorciers, image que veulent évoquer les deux termes de « *vates* » et de « *medicus* » qui dans sa bouche n'ont rien de valorisant. Il ne faut guère s'en étonner, Pline est un fervent gardien des valeurs romaines antiques et, si sa curiosité pour les mondes étrangers est sans limites, il n'en est pas moins hostile à toutes les nouvelles modes, autant celles qui

1. Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, XXX, 4, 13 : « *Gallias utique possedit, et quidem ad nostram memoriam. Namque Tiberii Caesaris principatus sustulit Druidas eorum et hoc genis uatum medicorumque.* »

touchent à la religion de Rome que celles qui abâtardissent le rapport aux images[1]. Pour lui, comme on a déjà eu l'occasion de le dire, les druides ne sont pas des prêtres mais plutôt des êtres proches des Mages de Perse, c'est d'ailleurs ce qu'il écrit très explicitement au livre XVI : « les druides, c'est ainsi qu'ils appellent leurs mages[2] ». Si l'on saisit assez bien l'identité de ceux qu'il appelle « druides » et qui eux-mêmes se prétendaient tels, on comprend moins bien ce qu'il entend par cette expression : « le principat de Tibère supprima ». Le verbe « *sustulit* » est à la fois imprécis et suggère la disparition totale de ceux qui auraient été de cette manière « supprimés ». Or le deuxième texte, que l'on examinera plus loin, indique que l'empereur Claude a dû avoir recours à de nouvelles mesures, ce qui indique bien que ces « druides » n'avaient pas totalement disparu sous Tibère. D'autre part, il n'existe aucun texte officiel, décret, loi, confirmant de telles interdictions.

Interprétant de façon excessive la phrase de Pline et tenant compte de l'information supplémentaire donnée par Suétone, certains historiens en ont conclu que Tibère n'avait interdit dans un premier temps que les rites druidiques et plus précisément le sacrifice humain. C'est notamment ce qu'écrit Camille Jullian, habituellement meilleur analyste et plus respectueux des textes qu'il utilise : « Il est cependant probable que Tibère abolit au moins les sacrifices humains, même de la part des indigènes, et les fit remplacer par des simulacres : ce sont ces simulacres mêmes que Claude aura proscrits[3]. » Aujourd'hui, avec la meilleure connaissance que nous avons de la religion romaine et de l'attitude de Rome face aux religions des peuples qu'elle soumettait, on n'oserait pas imaginer Tibère s'attaquant à la pratique des sacrifices humains et, par souci de ne pas traumatiser la population récemment conquise, les remplaçant par des simulacres, en l'occurrence des blessures que les sacrificateurs s'imposeraient à eux-mêmes[4]. Tibère a probablement

1. *Ibid.*, XXXV. Voir l'analyse de G. Didi-Huberman, *Devant le temps*, Paris, Éditions de Minuit, 2000, p. 63-82.

2. Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, XVI, 95, 249 : « *Druidae – ita suos appellant magos –* ».

3. C. Jullian, *Histoire de la Gaule*, *op. cit.*, IV, p. 173, n. 3.

4. Pour affirmer cela, C. Jullian s'appuie sur une information problématique et unique dans la littérature antique. Elle figure chez Pomponius Mela, *Choro-*

agi contre ces «druides», mais d'une manière que l'on ignore et qui n'a laissé aucune autre trace que celle qui figure chez Pline, en qui nous sommes plutôt enclin à conserver une certaine confiance.

Le second texte est dû à Suétone, dans sa *Vie de Claude*. On notera, au passage, que celui-ci ne mentionne, dans la biographie qu'il consacre à Tibère, aucune action concernant les druides. En revanche, de Claude il affirme qu'«il abolit complètement en Gaule la religion atroce et barbare des druides, qui, sous Auguste, avait été interdite aux seuls citoyens.[1]» L'information n'est guère plus explicite que la précédente. Que signifie ce «abolit totalement» ou plus précisément «jusqu'aux racines» (*penitus abolevit*) ? En quoi consistent ces interdictions dont les premières étaient dues à Auguste ? Il est bien difficile d'y répondre. Mais, avant tout, il faut se demander ce que Suétone entendait par «la religion atroce et barbare des druides». La formule, tout d'abord, n'est pas anodine, elle reprend mot pour mot un passage célèbre du *Pro Fonteio* de Cicéron qui parlait de cette «coutume monstrueuse et barbare d'immoler des hommes[2]». Suétone qui n'avait pas les capacités rhétoriques d'un Tacite et, encore moins, d'un Cicéron, désignait donc par là le sacrifice humain, en reprenant une formule consacrée qui confinait au lieu commun. On n'a, à ce sujet, aucune raison de douter du bien-fondé de l'affirmation. Suétone était un historien sans grand talent mais très consciencieux, notamment dans la recherche des sources et leur critique. On doit donc croire que dans la Gaule des deux ou trois premières décennies de notre

---

graphie, III, 2, 18, selon lequel «il reste des vestiges de ces mœurs sauvages (sacrifice humain entre autres) et aujourd'hui abolies et, s'ils s'abstiennent de faire ces ultimes sacrifices, néanmoins ils continuent à enlever un peu de chair à ceux qui se sont dévoués et qu'ils viennent de conduire aux autels». Il s'agit probablement d'un rite mal compris. En tout cas, ce détail, considéré comme une flatterie à l'adresse de celui dont on prétendait qu'il avait interdit le sacrifice humain en Gaule, ne concerne pas Tibère mais Claude. Voir l'édition de Pomponius Mela par A. Silbermann, *op. cit.*, p. 259, n. 13. Cependant le renvoi à Strabon est erroné, il s'agit de IV, 4, 5 et il n'est guère explicite sur cette question.

1. Suétone, *Vie des douze Césars*, V, «Claude», 25, 13 : «*Druidarum religionem apud Gallos dirae immanitatis et tantam civibus sub Augusto interdictam penitus abolevit.*»

2. Cicéron, *Pour M. Fonteius*, XIII-XIV, 30-31.

ère se déroulaient encore de rares sacrifices humains ou des peines capitales déguisées de cette manière que Claude finit par faire disparaître totalement. Mais c'est plutôt la seconde information, concernant l'action d'Auguste, qui nous renseigne sur la nature de cette religion. Elle aurait été interdite par Auguste aux seuls citoyens, autrement dit à des notables gaulois qui avaient obtenu la citoyenneté romaine. Sachant que l'administration romaine ne se souciait nullement des cultes indigènes locaux, il est aisé de comprendre que cette religion que l'on voulait interdire aux citoyens gaulois n'était autre que le culte public gaulois que certains peuples – certainement peu nombreux et éloignés de la *Provincia* – cherchaient probablement à perpétuer dans leurs anciens sanctuaires nationaux. Cette forme de religion était, en effet, insupportable à Rome qui ne concevait de culte public que romain. Celui-ci est, en effet, par nature intimement lié à la vie politique. Sa version gauloise était donc une forme de résistance profonde et susceptible de miner gravement le travail de colonisation. Il était normal qu'un grand législateur comme Auguste, également le plus grand organisateur de la Gaule, ait exigé des nouveaux citoyens qu'ils renoncent à ce culte. Il n'est pas étonnant que, quelques années plus tard, son successeur se soit rendu compte que les anciens cultes des cités gauloises portaient atteinte à l'intégration de la Gaule et se soit décidé à les interdire totalement, le culte public romain étant désormais bien installé en Gaule.

Pratiquait-on sur ces sanctuaires ancestraux le sacrifice humain ? Cela a pu arriver, en des circonstances bien particulières et dans des buts peut-être fort différents de ceux qui animaient les anciens sacrifices humains. Les Gaulois étaient encore dans une période d'« occupation ». Résistance authentique, calculs politiques, règlements de compte, ce sont autant de puissants moteurs pouvant engendrer des meurtres, des exécutions qu'il était commode de travestir en sacrifices. Pour autant, les nombreux sanctuaires laténiens fouillés ces dernières décennies ne montrent aucune recrudescence d'une telle pratique rituelle au début de notre ère : les os humains ne sont presque jamais découverts dans les couches postérieures au IIe siècle av. J.-C. Ces « monstruosités » étaient donc des exceptions que les Gaulois pro-Romains autant que leurs administrateurs devaient monter en épingle. Cette attitude était d'autant plus

naturelle qu'elle était déjà pratiquée avant la conquête. Les discours de Cicéron en témoignent avec éloquence.

Quel était le rôle des prétendus « druides » dans les cultes publics que quelques Gaulois tentaient de ranimer ? Pratiquaient-ils ces sacrifices humains ? Ces questions n'ont désormais plus guère de sens. Si des « druides » étaient concernés par de telles pratiques religieuses, ils n'avaient, comme cela a été dit, de druide que le nom, ils ne perpétuaient ni la philosophie, ni la morale, ni la conception très particulière du monde divin que professaient leurs homonymes des trois siècles précédant la conquête. L'association que fait Suétone entre le mot « religion » et le mot « druide » caractérise avant tout le culte public gaulois, pour lequel les Romains dans leur conception de la religion gauloise ne possédaient pas de terme propre. Pour eux, le culte public ne pouvait être que romain. Pour désigner les cultes nationaux et protecteurs des anciens peuples gaulois, il leur fallait évoquer les druides, parce que, depuis la parution de la *Guerre des Gaules* de César, les sacrifices humains et la religion d'État en Gaule leur étaient associés. César avait, en effet, écrit : « Les druides ont en charge les sacrifices publics et privés. [...] des sacrifices de ce genre (sacrifice humain) sont des institutions publiques. » Or César resterait pour tous les historiens latins et grecs des siècles suivants la référence absolue pour ce qui est de la Gaule indépendante et de ses habitants.

L'interdiction des cultes publics gaulois fut donc moins une persécution qu'un moyen efficace d'activer l'intégration de la noblesse par l'attribution de la citoyenneté romaine. Dans les *civitates* éloignées des centres de pouvoir qu'étaient la *Provincia* et Lyon, chez les Belges proches du Rhin, chez les Aquitains pyrénéens, chez quelques peuples armoricains, la colonisation avait été plus lente, les effets bénéfiques de la nouvelle économie tardaient à se faire sentir, les mesures prises par César, Agrippa, Octave puis par le même quand il se fit appeler Auguste n'y étaient pas toujours tangibles. Les aristocrates locaux s'accrochaient donc aux anciennes formes de leur pouvoir qui passaient toujours par le clientélisme et dont la religion n'était pas la moindre. Il était donc nécessaire d'intervenir en ce domaine. Ce que fit l'empereur Claude au milieu du Ier siècle apr. J.-C.

Mages, prophètes et druidesses

Les réformes romaines et les changements qu'elles provoquèrent dans le domaine religieux modifièrent considérablement le rapport que le Gaulois avait avec les dieux. Cela a été dit, auparavant il n'avait pas de dialogue direct avec eux, que ce soit dans le culte pour leur faire des offrandes ou leur adresser des prières, que ce soit dans la simple représentation individuelle du monde divin et de l'univers. Pour s'en faire une représentation, en l'absence de description écrite et d'image, il devait écouter poèmes et chants mythologiques et, quand sa position sociale privilégiée le lui permettait, bénéficier de l'exégèse qu'en faisaient les druides. Pour leur demander une faveur, il devait également avoir recours à ceux qui l'autorisaient à faire un sacrifice et, dans ce cas, ils avaient encore besoin d'un prêtre qui officie, toujours sous la direction d'un druide. Enfin, les signes que les divinités lui adressaient, en particulier ou à la communauté tout entière, n'étaient compréhensibles que des seuls druides qui devaient les traduire. Le nouvel ordre religieux introduit par le colonisateur bouleverse totalement ce rapport. Pour le Romain comme pour le Gaulois, dans le cadre du culte public romain, « croire c'est faire », pour reprendre la belle formule de John Scheid[1], c'est faire des offrandes, offrir des sacrifices, participer à l'embellissement du sanctuaire, en résumé rendre aux dieux le culte qui leur est dû selon des rites prescrits qui sont à l'image de l'harmonie de la cité. Le participant au culte est non seulement un individu, mais aussi un citoyen qui agit à l'intérieur de sa communauté. La foi dans la religion romaine, la *pietas*, est avant tout cet accomplissement scrupuleux des rites prescrits par la cité. C'est pourquoi les dieux romains n'ont pas le même rôle, aux yeux des hommes, que les dieux gaulois. Ces derniers garantissaient l'ordre général de l'univers dans lequel les hommes ne

1. C'est le titre du livre de J. Scheid, *Quand faire, c'est croire*, Paris, Aubier, « Collection historique », 2005, en fait la reprise du titre de l'article de M. Linder et J. Scheid, « Quand croire c'est faire. Le problème de la croyance dans la Rome ancienne », *Archives de sciences sociales des religions*, 81, 1993, p. 47-62.

sont qu'un peu de matière transmise de vies en vies en des cycles eux-mêmes entraînés dans des mouvements cosmiques. Ils n'avaient pas pour mission de rendre agréable à l'homme la vie terrestre, qui n'est qu'un passage, un temps et un espace, dans les cycles qui régissent les cieux et les matières qui l'animent, astres et tout ce qui en occupe la surface, hommes, animaux, végétaux. Les dieux romains, au contraire, assurent l'ordre sur terre à travers les institutions humaines. En les honorant, selon les rites, le citoyen fait reconnaître aux autres sa place dans la société et y prépare son avenir. Dans le monde rural, l'accès aux dieux dans le cadre des cultes indigènes n'est pas moins direct. Sanctuaires locaux et dieux qui les habitent se romanisent naturellement, par l'apparence physique, tout d'abord, puis par la matérialité des échanges qu'ils permettent avec les fidèles. Désormais, les Gaulois peuvent faire des offrandes modestes, offrir en sacrifice des animaux de faible valeur. Ils voient l'image des dieux. Et l'architecture des temples, reproduction miniature de ceux des chefs-lieux de cité, les impressionne en leur donnant une juste idée de la puissance de Rome et de ses dieux.

Les nouveaux dieux et les nouvelles pratiques religieuses, si attractifs soient-ils, ne pouvaient cependant remplacer en quelques décennies l'ancienne forme de religiosité. À leurs anciennes divinités les Gaulois demandaient la santé, une vie plus longue, peut-être de bonnes réincarnations, en tout cas une place plus ou moins lointaine dans un paradis céleste, à leurs côtés. Celles-ci ne régnaient pas seulement sur terre mais régissaient la marche de l'univers. À cet univers lui-même, cosmique mais aussi infernal, allaient beaucoup des préoccupations des Gaulois. Elles ne s'éteignirent pas avec le nouvel ordre religieux : les Gaulois apprirent peu à peu, comme les Romains, à s'assurer la meilleure vie possible sur terre dans le cadre social qui leur était donné, mais ils continuèrent à penser à un au-delà possible, en tout cas à un autre monde que les druides avaient jadis évoqué devant leurs ancêtres.

Cependant, dieux gaulois et dieux romains, par le jeu des représentations graphiques et plastiques et par l'association binaire de leurs noms, se mêlèrent rapidement. La mythologie et les légendes, sans les représentations orales qui en étaient faites régulièrement et surtout sans l'apprentissage qu'en faisaient jadis les jeunes

nobles, s'effacèrent lentement des mémoires et s'y brouillèrent. Les druides, qui avaient disparu des instances politiques et judiciaires dans la plupart des cités gauloises avec le passage du IIe au Ier siècle av. J.-C., n'avaient probablement conservé leurs fonctions institutionnelles que dans le domaine de l'éducation, et cela jusqu'à la conquête. Mais avec elle les derniers garants de l'authenticité des doctrines s'étaient évanouis dans la nature. Beaucoup avaient revêtu la toge romaine. D'autres, peu nombreux, s'étaient réfugiés en des lieux inaccessibles et protégés où, selon les dires de Pomponius Mela[1], ils poursuivaient leur enseignement dans la clandestinité. Les conditions étaient donc réunies pour que se développent toutes les déviances. Elles avaient pour noms magie, sorcellerie, prophétie.

Ce sont évidemment les disciplines les plus intellectuelles et les savoirs scientifiques qui souffrirent le plus du manque d'encadrement. Les réflexions métaphysiques exigeaient discussion et dialogue à l'intérieur d'une communauté de pairs, une Académie ou un Lycée à la gauloise, qui n'existait plus depuis longtemps. Les observations astronomiques et les calculs complexes ne pouvaient être non plus l'affaire d'un seul homme. Quant à leurs applications à la bonne marche de la communauté humaine par l'établissement de calendriers, de règles de droit et de jurisprudence, par la tenue de tribunaux et d'assemblées de sages, elles nécessitaient plus encore l'existence d'un mouvement vaste, regroupant les communautés de druides issues de nombreux peuples. Dans le patrimoine savant des druides, ne résistèrent à l'oubli que les savoirs techniques, liés le plus intimement à la vie quotidienne de la population. Tout ce qui touchait à la nature, végétaux, animaux conservèrent leur classification, leurs noms. On garda surtout précieusement en mémoire les vertus des plantes, qu'elles soient bénéfiques ou maléfiques. Mais les rites de cueillette furent oubliés ou ne purent plus être accomplis selon les règles qui assuraient leur vertu aux plantes, tel le gui dont le prélèvement sur un chêne devait s'accompagner d'un

1. Pomponius Mela, *Chorographie*, III, 2, 19 : « *Docent multa nobilissimos gentis clam et diu, uicenis annis, aut in specu aut in abditis saltibus.* » Il s'agit, une fois de plus, d'une copie du texte de Poseidonios mais actualisé, c'est-à-dire replacé à l'époque de Claude.

dédommagement aux divinités régnant sur le monde animal, le sacrifice de deux bovidés.

Le savoir druidique se réduisit à des formules, à des recettes soigneusement conservées, innombrables et touchant les domaines les plus divers. Aussi n'est-il pas étonnant qu'un esprit aussi pragmatique et matérialiste que Pline l'Ancien n'ait vu dans les personnages qui se prétendaient « druides » que des « *magi* », mot latin au sens assez flou, emprunté aux Perses, qui désigna tout d'abord les Mages de ce pays avant de désigner sans distinction les magiciens, les sorciers et même les médecins [1]. Dans sa froide et rugueuse description des réalités de son temps, il n'avait pas tort : il n'y avait pas d'autres termes pour caractériser des individus à l'activité clandestine qui se prévalaient de pouvoirs magiques. Parmi les quelques informations précieuses que Pline nous livre sur les connaissances botaniques et médicinales des druides se trouve un passage plus étonnant évoquant des croyances qui sont à porter au compte de ces sortes de mages, en pleine activité dans la première moitié du Iᵉʳ siècle apr. J.-C. Voici ce qu'il écrit au livre XXIX, intitulé « Des remèdes tirés des animaux » :

> En outre, il y a une espèce d'œuf dont le renom est grand dans les Gaules, et qui a échappé aux Grecs. Des serpents enlacés – il y en a un certain nombre – forment une boule dans leur étreinte productive avec la bave de leur gorge et l'écume de leur corps ; cette boule est appelée *uirinum*. Les druides disent que ce dernier est projeté en l'air par les sifflements des serpents et qu'il faut le rattraper avec un sayon avant qu'il ne touche terre ; que celui qui le ravit doit fuir à cheval car les serpents le suivent jusqu'à ce qu'ils soient arrêtés par la rencontre d'un quelconque cours d'eau ; qu'il y a une preuve pour reconnaître celui-ci, s'il flotte contre les eaux même attaché avec un lien en or. En outre, avec leur subtile ingéniosité à masquer leurs mensonges, ces mages décident que le rapt doit être

1. Voir Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, XXIX, Paris, Les Belles Lettres, « Collection des universités de France », 1962, introduction d'A. Ernout, p. 9 : « Sous leur nom (celui de mage) s'abritaient des charlatans de toute espèce, qui, entre autres talents, apportaient des remèdes mystérieux et compliqués, dont l'efficacité était accrue par le port d'amulettes et la récitation de formules obscures. »

réalisé à une certaine lune, comme s'il en allait d'une décision humaine de faire concorder avec cette lune l'opération des serpents. Certes j'ai vu l'œuf, d'une grosseur semblable à celle d'une pomme ronde moyenne; son enveloppe cartilagineuse est remarquable par ses innombrables cupules comme celles que portent les bras des poulpes. Son étonnant pouvoir pour gagner les procès et pour accéder auprès d'un roi est vanté par les druides, mais c'est une telle tromperie qu'un chevalier romain de chez les Voconces qui en avait un sur la poitrine lors d'un procès fut condamné à mort par le divin empereur Claude, sans autre raison à ce que je sache[1].

Les prétendues vertus de cet œuf sont un mensonge, précise Pline qui hésite ici entre les deux noms de druides et de mages pour nommer ceux qui répandent de telles croyances qu'il qualifiait en général d'« art monstrueux » (« *ars portentosa*[2] »). Il ne fait aucun doute que le pouvoir de l'œuf de serpent[3] n'a pas pu être imaginé par d'authentiques druides du temps de l'indépendance de la Gaule. Eux, dont l'une des missions principales était la pratique de la justice, ne pouvaient laisser croire que la simple possession d'un talisman pouvait faire gagner un procès. Mais les charlatans, qui grâce à cet œuf se vantaient de posséder de tels pouvoir, avaient soigneusement tissé toute une légende autour de sa récolte qui réutilisait les gestes réels que les druides anciens accomplissaient pour cueillir les végétaux, et notamment le gui : respecter une certaine lune (ils ne savaient plus précisément laquelle), veiller à ce que l'objet ne touche jamais le sol et le recueillir dans un sayon. De telles précautions, probablement bien connues des Gaulois, pouvaient facilement faire croire que ceux qui les préconisaient étaient les dignes descendants des anciens druides, devenus un véritable mythe dans l'imagination populaire.

1. *Ibid.*, XXIX, 12, 52-54.
2. *Ibid.*, XXX, 8.
3. Cet « œuf de serpent » est généralement identifié comme une coquille fossile d'oursin, très courante en France. Dans le cas présent, il doit s'agir d'un fossile tiré de la craie qui lui a donné sa couleur blanche. Ce fossile, qui présente souvent des qualités esthétiques indéniables, a dû attirer l'attention des druides et déjà des hommes préhistoriques, lors de la recherche du silex pour se fabriquer des outils.

Les historiens des druides ont été fascinés par cette qualité de « mage » que les auteurs anciens attribuaient aux druides. Ils n'ont malheureusement pas remarqué que cette activité ne leur est reconnue que très tard, après la conquête romaine. Ils ignorent surtout que la fièvre de magie que déplorait Pline au début du Ier siècle de notre ère n'était pas propre à la Gaule. Rome était envahie de médecins et charlatans grecs de tous genres, qu'on appelait « *graeculi* » (« petits Grecs » avec une nuance méprisante), auxquels s'ajoutaient des Perses qui prétendaient, comme les mages gaulois, connaître les secrets de leurs lointains ancêtres, les Mages. C'est l'Empire romain tout entier qui avait besoin d'irrationnel. Les troupes romaines qui le sillonnaient en tous sens pendant de longues années contribuèrent largement à faire connaître ces pratiques et à procurer de nouvelles clientèles à leurs auteurs. Cette magie, en Gaule comme à Rome, confinait à la sorcellerie. Magiciens et magiciennes – car dès lors entrent en scène les femmes – lancent des imprécations, prononcent des malédictions. On a retrouvé de petites tablettes de plomb sur lesquelles étaient écrites des formules de « défixion » en gaulois. Il s'agissait de sortes d'envoûtement. Les plus célèbres, parce qu'elles comptent parmi les textes les plus longs que l'on possède en langue gauloise, proviennent du Larzac et de Chamalières[1]. Mais, encore une fois, la pratique, au moins sous cette forme de tablettes magiques en plomb, n'avait rien d'ancien ni de gaulois. Les Grecs l'utilisaient[2] au moins depuis le IVe siècle av. J.-C. et ce sont eux qui l'ont introduite dans le monde romain.

Ces mages – au moins ce nom a-t-il en langue française l'avantage de ne pas trancher entre magicien et sorcier – ne pouvaient évidemment appartenir à l'aristocratie gauloise, ils provenaient des classes intermédiaires entre celle-ci et la plèbe. Aussi ne peut-on souscrire à l'analyse de Joseph Vendryes, grand connaisseur de la langue et de la littérature celtiques pourtant, quand il écrit : « La position si haute du druidisme en Gaule au temps de César s'écroula rapidement. Un siècle plus tard, les druides pourchassés dans les campagnes n'étaient plus, au dire des Romains, que de

1. Voir P.-Y. Lambert, *La Langue gauloise*, Paris, Errance, 1994, p. 149 *sq*.
2. Voir sur le sujet A. Bernand, *Sorciers grecs*, Paris, Fayard, 1991.

vulgaires sorciers de village, tombés dans un complet mépris[1]. » Les druides, comme on l'a vu, n'occupaient déjà plus, juste avant la conquête, la position brillante que le texte de César a longtemps laissé croire. Mais surtout les « sorciers de village », que Vendryes qualifie de cette manière avec raison, n'avaient rien de commun avec les premiers. Ils n'étaient ni leurs héritiers spirituels ni leurs descendants directs, mais de simples imposteurs, disposant seulement du minimum d'éducation nécessaire à leur charlatanisme.

Toujours au cours du Ier siècle de notre ère apparurent d'autres usurpateurs du nom de druide. Mais ils exerçaient des talents différents. Il s'agit des prophètes. Il était tentant, en effet, de se réclamer de brillants prédécesseurs, experts en divination, pour donner crédit à des prédictions de toutes sortes. Bien sûr, leur fond de commerce devait être consacré à l'avenir individuel de clients en mal de confiance en eux-mêmes. Mais il s'y ajoutait des prédictions d'ordre plus général, sur des événements concernant la Gaule ou même tout l'Empire romain. Le meilleur exemple de ces prophéties funestes est rapporté par Tacite. Voici ce qu'il écrit à propos des événements de 70 apr. J.-C. :

> Mais rien autant que l'incendie du Capitole ne les (les Gaulois) avait incités à croire que l'Empire était proche de sa fin. Rome avait jadis été prise par les Gaulois, mais la demeure de Jupiter avait subsisté et avec elle l'Empire ; aujourd'hui cet incendie fatal était un signe de la colère céleste ; il présageait que la souveraineté du monde allait passer aux nations transalpines. Telles étaient les prophéties que dans leur vaine superstition débitaient les druides[2].

Non seulement la prédiction s'avéra rapidement fausse, mais on voit encore, par les détails précis que nous donne l'auteur, qu'elle ne s'appuyait que sur des signes élémentaires à la portée de tout Gaulois, voire de tout Barbare. L'incendie est chez de nombreux peuples indigènes considéré comme le signe d'une colère divine. Il ne fallait donc pas être druide ni grand clerc pour parvenir à une

1. J. Vendryes, *La Religion des Celtes*, *op. cit.*, p. 69.

2. Tacite, *Histoires*, IV, 54, 3-4, trad. H. Goelzer, Paris, Les Belles Lettres, « Collection des universités de France », 1921, p. 260.

telle interprétation. Ceux qui la firent n'eurent, en tout cas, pas recours à l'ancien arsenal divinatoire, à l'examen augural ou à la consultation des entrailles d'une victime. Il est infiniment probable que l'art divinatoire, qui avait résisté quelque peu au déclin des druides, avant même la conquête romaine – c'est du moins ce que prétendait Diviciac –, fut le premier à souffrir de la disparition du culte public qui lui donnait le cadre matériel nécessaire, l'espace augural du sanctuaire et les victimes sacrificielles.

Aussi n'est-ce pas un hasard si au Bas-Empire ce sont des femmes qui paraissent s'être spécialisées dans cette activité. Parce que la divination avait disparu en même temps que les techniques scrupuleuses qui la rendaient possible, les prophètes devaient chercher en eux-mêmes la source de leur inspiration. Depuis la Pythie jusqu'aux actuelles cartomanciennes et voyantes, il semble que les femmes aient toujours possédé des dons particuliers en la matière. Comme les Gaulois n'étaient pas habitués à voir les femmes jouer un si grand rôle, celles-ci durent, à l'instar de leurs homologues masculins du Haut-Empire, se proclamer « druidesses ». Aucun auteur ne mentionne pourtant des femmes qui eussent pu être leurs ancêtres au cours des sept siècles précédents, pendant lesquels les druides sont largement connus par la littérature. On doit donc croire que, pour se désigner ainsi, elles ont forgé un équivalent féminin du mot druide en un gaulois devenu forcément approximatif à cette époque. Les auteurs de l'*Histoire auguste* qui les évoquent à trois reprises hésitent sur la graphie – « *Dryas* », « *dryde* », « *druidas* » – et croient nécessaires, dans les deux premiers cas, d'accoler au mot celui de *mulier* (femme) pour bien indiquer qu'il s'agit de « druidesses ». Quoi qu'il en soit, si l'on en croit les trois anecdotes rapportées, il semble que ces prophétesses gauloises aient connu un réel succès dans tout l'Empire romain. Trois empereurs les consultent après, semble-t-il, s'être spécialement déplacés pour cela. Ainsi Alexandre Sévère apprend qu'il court à sa perte [1], Dioclétien qu'il sera empereur quand il aura tué un sanglier [2], Aurélien que sa famille gardera l'Empire [3].

1. *Histoire Auguste*, Lampridius, *Alexandre Sévère*, LIX, 5.
2. *Ibid.*, Vopiscus, *Numérien*, XIV.
3. *Ibid.*, Vopiscus (d'après Asclépiodote), *Divin Aurélien*, XLIII, 4-5.

Ausone et la tradition pédagogique

Le seul domaine où la tradition des druides avait quelque chance de subsister est celui de l'éducation. Les druides, en tant que philosophes, scientifiques, théoriciens du droit et de la politique, étaient avant tout des pédagogues qui s'adressaient autant à leurs pairs qu'à l'aristocratie qui avait la charge des affaires, au peuple ou à la jeunesse. Contrairement à ce dont veulent nous persuader les utilisateurs actuels de leur nom et de l'image qu'ils lui ont fabriquée de toutes pièces, les druides n'avaient aucun goût pour l'ésotérisme. Mais, comme les Pythagoriciens, ils avaient compris que, dans leurs sociétés respectives, tous les savoirs ne pouvaient être pareillement divulgués. Ils avaient établi, certes de façon discriminatoire, que chaque classe sociale a besoin de son propre bagage de connaissances et qu'à l'intérieur de celle-ci les individus doivent se rendre eux-mêmes dignes de passer à l'étape supérieure de la formation qui peut leur revenir. Ils avaient donc une conscience aiguë de la nécessité de l'apprentissage. Ils l'avaient plus encore que la plupart des autres intellectuels antiques, parce qu'ils ne pouvaient se rassurer à l'idée que leur savoir pouvait être emmagasiné sous une forme écrite et conservé jusqu'à des jours meilleurs. Transmise de bouche à oreille, la connaissance leur est apparue, plus qu'à tout autre, comme une matière éminemment vivante, fragile, mais aussi susceptible d'un enrichissement perpétuel.

C'est pourquoi il paraît peu probable que la conquête romaine, malgré tous les bouleversements humains et matériels qu'elle provoqua, ait eu pour effet de faire disparaître totalement cet appétit de pédagogie. Il faut même plutôt penser qu'il dut être exacerbé face aux menaces qui apparaissaient de façon de plus en plus tangible. Les écoles druidiques qui s'occupaient de la jeune aristocratie fermaient progressivement sous le double effet de la raréfaction des écoliers puis de celle de leurs maîtres. Les premiers n'y trouvaient plus ce qui leur était nécessaire pour assurer leur place dans la société. Les seconds ne recevaient plus les honneurs et les avantages matériels en contrepartie de leur travail. Si l'on en croit le témoignage de Pomponius Mela qui a été examiné plus haut,

maîtres et élèves, peu nombreux, durent se réunir en secret. L'enseignement qui se pratiquait alors prenait forcément des couleurs plus traditionnelles, plus celtiques et plus anti-romaines. Les anciens adversaires de César, les chefs des cités les plus rebelles à l'invasion romaine, devaient veiller à leur propre succession.

D'autres pédagogues, peut-être sur l'exemple de leurs propres familles aristocratiques qui se rallièrent en masse à la cause romaine, firent un autre choix. Dans les chefs-lieux de cité naissants, ils créèrent des école au grand jour, toujours pour former la jeune noblesse, mais suivant des valeurs qui ne heurtaient pas l'occupant et qui favorisaient même son administration. Les centres politiques et religieux des nouvelles villes offraient pour cela un cadre approprié, à proximité du forum et parmi ses monuments les plus élégants. Un peu partout et plus ou moins précocement, ces écoles fleurirent en Gaule. Certaines connurent même rapidement une grande réputation qui les faisaient comparer à celles de Marseille, voire de Rome – c'est le cas de celles d'Autun. Une fois encore, Tacite nous offre un témoignage capital, à propos de la révolte de 21 apr. J.-C.: « La révolte des Éduens fut plus difficile à réprimer, parce que cette nation était plus puissante et nos forces plus éloignées. Sacrovir (chef de la révolte éduenne), avec des cohortes régulières, s'était emparé d'Augustodunum, leur capitale où les enfants de la noblesse gauloise la plus distinguée étudiaient les arts libéraux : c'étaient des otages qui attacheraient à sa fortune leurs familles et leurs proches[1]. » À l'évidence, existe en cette ville une « université », comme la désigne avec raison Christian Goudineau[2], qui a pour mission de former les futurs cadres de la cité éduenne, mais aussi des cités limitrophes moins puissantes et qui ne disposent pas de structure pédagogique aussi brillante. Comme le même auteur le fait remarquer, la date des événements est très précoce et le texte de Tacite suggère que ce cadre administratif, où l'éducation de la jeunesse occupait le premier rang, était déjà en place depuis plusieurs décennies.

Dans cet enseignement officiel, partiellement contrôlé par les fonctionnaires et les magistrats, qu'ils soient romains ou gaulois,

1. Tacite, *Annales*, III, 43.
2. Chr. Goudineau et Chr. Peyre, *Bibracte et les Éduens*, *op. cit.*, p. 195.

on est en droit de se demander quelle est la part exacte de la tradition des druides qui avait pu être conservée. Aucun document écrit ne permet de s'en faire une idée. On doit raisonnablement penser qu'elle s'était réduite et certainement dénaturée. Cependant, deux textes tardifs du poète gaulois de langue latine, Ausone, attestent que la tradition pédagogique des druides s'était perpétuée au moins jusqu'à la fin du IVe siècle de notre ère. Dans l'éloge qu'il fait des vingt-trois professeurs de Bordeaux dont il reçut l'enseignement, il en cite deux, Patéra[1] et Phoebicius[2], qui prétendaient appartenir à une vieille famille druidique, l'une originaire de Bayeux, l'autre d'Armorique. Cependant, la caractéristique d'être « issus d'une famille de druides » (*stirpe Druidarum satus*) suffit à convaincre que déjà, à cette époque, on ne savait plus trop bien qui étaient les druides, comment ils étaient recrutés et quelles étaient leurs fonctions dans la société. Ausone croyait, certainement comme ses professeurs, qu'on devenait druide de père en fils, comme s'il s'agissait d'une charge attachée à une famille aristocratique. La présence d'un druide parmi ses lointains ancêtres suffisait ainsi pour se revendiquer soi-même comme tel.

Ausone nous livre ainsi les derniers témoignages sur des druides gaulois, en fait le souvenir déjà très déformé qu'en conservaient avec difficulté leurs descendants tardifs qui étaient pourtant ce que pouvait produire de plus cultivé la société gallo-romaine de la fin du Bas-Empire.

La conquête de l'île de Bretagne

Désormais, pour trouver trace des druides, il faudra les chercher dans les îles Britanniques. Les druides s'y trouvaient depuis longtemps, moins longtemps cependant qu'on s'est plu à le dire, à la faveur d'une mauvaise interprétation d'un passage de César. Au livre VI de la *Guerre des Gaules*, dans le fameux passage

1. Ausone, *Commemoratio professorum Burdigalensium*, IV, 7-10.
2. *Ibid.*, X, 22-30.

ethnographique sur la Gaule, il écrit : « On pense que la doctrine des druides a été découverte dans l'île de Bretagne et que de là elle a été apportée en Gaule. Aussi maintenant ceux qui veulent la connaître plus à fond se rendent là-bas pour l'étudier[1]. » A-t-il mal reproduit une des innombrables informations de Poseidonios, qui n'évoquait simplement la croyance en cette origine que pour la mettre en doute, comme il le faisait souvent, et n'a-t-il conservé que la première partie de l'exposé ? Était-ce une croyance que diffusaient certains druides, peut-être ceux de la Belgique qui étaient liés à leurs homologues bretons ? Ou tout simplement était-ce une façon d'expliquer pourquoi il existait dans l'île de Bretagne un ou plusieurs centres de formation des druides qui avaient gardé les traditions les plus pures ? On ne le saura jamais. Une chose cependant est désormais acceptée par tous les historiens : la doctrine des druides n'a pu naître en Grande-Bretagne pour être transmise en Gaule, mais il s'agit plutôt du contraire[2]. On a tout lieu de penser que les idées diffusées par les druides ont gagné l'île en même temps qu'un grand nombre de Celtes belges, lors de leur immigration en Gaule du Nord, à la fin du IVe et au début du IIIe siècle. Même les plus fervents défenseurs d'un « panceltisme », tels que Henri Hubert et Joseph Vendryes[3], ne croient plus à la théorie défendue par Julius Pokorny. D'après celui-ci, les druides auraient été les « prêtres-sorciers[4] » des populations pré-indo-européennes qui occupaient l'île avant l'arrivée des Celtes ; ces derniers auraient alors conservé ces acteurs sociaux et en auraient développé les attributions. Les acquis de la sociologie et de l'ethnologie ne permettent plus de croire que des idées aussi complexes que celles des druides et leurs institutions, qui en étaient l'application dans la société,

1. César, *Guerre des Gaules*, VI, 13 : « *Disciplina in Britannia reperta atque inde in Galliam translata esse existimatur : et nunc, qui diligentius eam rem cognoscere volunt, plerumque illo discendi causa proficiscuntur.* »

2. On trouvera un bon exposé de l'argumentation dans J. De Vries, *La Religion des Celtes*, Paris, Payot, 1977, p. 218 *sq*.

3. J. Vendryes, *La Religion des Celtes*, *op. cit.*, p. 65. La théorie de Pokorny ne lui « paraît pas soutenable », parce qu'il voit dans le druidisme une institution d'origine indo-européenne.

4. J. Pokorny, « The Origin of Druidism », *The Celtic Review*, V (1908), p. 1-20. Il écrit même : « *medicine-men of the aborigenes, magicians and sorcerers* ».

peuvent ainsi traverser les époques et sauter d'une société à l'autre, comme des modèles qu'on pourrait appliquer en toute circonstance.

Il est donc difficile de croire que le mouvement druidique connut un développement particulièrement brillant dans le sud de la Grande-Bretagne au cours des trois siècles qui précédèrent la conquête romaine. On a vu que le nombre et la qualité des institutions que les druides mirent en place en Gaule étaient étroitement conditionnés par la cohésion sociale interne des peuples et celle des peuples entre eux, chez lesquels ils exerçaient leurs activités et diffusaient leurs idées. Le sud de l'île de Bretagne n'a jamais montré une telle confédération, aussi puissante et aussi étendue dans l'espace. Les Celtes qui s'y sont installés sont des branches des peuples belges du nord de la Gaule, Atrébates, Catuvellauni, Parisii… Vivant en milieu fermé, ils ont gardé un mode de vie archaïque, des institutions politiques peu évoluées qui n'offraient certainement pas les conditions nécessaires à l'épanouissement d'un mouvement intellectuel qui cherchait à instaurer une morale politique et les bases du droit et de la justice. Par ailleurs, il manquait à ces druides « importés », en quelque sorte, la relation directe avec le monde grec qui fut capitale dans l'apparition puis dans le développement des idées propres aux druides de la Gaule. En revanche, les Celtes bretons ont pu tirer parti de l'insularité de leur territoire et des relations très étroites qu'ils nouèrent dès le IIIe siècle av. J.-C. avec les Gaulois riverains de la Manche. César, dans son récit de la conquête de la Gaule, nous montre à de nombreuses reprises des chefs gaulois, belges plus particulièrement, se réfugiant dans l'île de Bretagne ou y cherchant du renfort. Les expéditions qu'il mène dans cette île semblent d'ailleurs n'avoir pour but que de couper les Belges de cette base arrière. On peut donc croire que les druides gaulois les plus hostiles aux échanges avec Rome aient alors cherché également refuge en un lieu naturellement protégé et où les populations indigènes n'étaient pas encore polluées par les influences étrangères, véritable menace pour les valeurs les plus traditionnelles et les plus empreintes de celtisme. Là, ils ont pu constituer des collèges fermés, sortes de lieux de résistance qui visaient peut-être plus à influer sur les doctrines de leurs homologues du continent qu'à transformer l'environnement social où ils se trouvaient.

C'est aussi parce qu'ils étaient très liés avec les Belges du nord de la Gaule que les Celtes bretons ressentirent les effets de la conquête de la Gaule avec autant sinon plus de violence que leurs cousins du continent. Ils se trouvèrent affaiblis par la coupure momentanée des liaisons trans-Manche, plus vulnérables face à la menace des populations non celtiques du nord de leur île. Dans le même temps, ils ne bénéficièrent pas des premiers avantages de la présence romaine. Enfin, ils durent supporter l'arrivée de nombreux réfugiés venant de Gaule, parmi lesquels se trouvaient des parents encombrants, tels que le plus ardent ennemi de César, Comm l'Atrébate qui s'installa chez les Atrébates locaux, se fit nommer roi et fonda même une dynastie durable. Les décennies qui suivirent sont mal documentées, mais il semble que le sud de l'île fut passablement agité, car, en 7 av. J.-C., plusieurs princes issus des dynasties locales durent se réfugier à Rome. Ils ne le firent probablement pas par hasard. Les Bretons comme les Gaulois, à l'issue des défaites contre César, avaient dû lui livrer des otages, les enfants des familles royales. Rome les éduquait avec des princes issus d'autres pays. Il s'agissait d'une éducation à la fois culturelle, politique et militaire[1]. Cette caution permettait aux pays conquis (même partiellement, comme c'était le cas de l'île de Bretagne) de conserver des bons rapports avec Rome. Cette dernière comptait que ces princes succéderaient à leurs pères et qu'ils reprendraient chez eux le pouvoir avec une autre vision de l'impérialisme romain. Il s'agissait d'une romanisation des esprits, très efficace, mais aussi source de conflits quand les jeunes princes rentraient chez eux avec des mœurs différentes de celles de leurs sujets. Les monnaies britanniques des dernières décennies précédant notre ère confirment ce changement de mentalité des chefs bretons : elles se chargent progressivement d'une thématique romaine qui indique clairement que les souverains sont déjà acquis à la cause romaine, voire qu'ils en sont ses représentants directs[2].

1. Voir D. C. Braund, *Rome and the Friendly King : The Character of Client Kingship*, Londres, Croom Helm, 1984.

2. Voir J. Creighton, « L'aristocratie britannique à travers l'iconographie monétaire à la fin de l'âge du fer », *in* V. Guichard et F. Perrin (dir.), *L'Aristocratie celte à la fin de l'âge du fer*, *op. cit.*, p. 299-309.

Si, à cette époque, des druides se trouvaient encore parmi les membres de cette aristocratie britannique – il n'est pas sûr que beaucoup aient subsisté –, on a tout lieu de penser qu'ils se conduisirent comme ceux de la Gaule: ils prirent part aux nouvelles affaires. Le témoignage de Strabon, qui est daté de l'époque d'Auguste, nous donne une bonne idée de l'état d'esprit de la noblesse bretonne à l'égard de Rome: « Aujourd'hui leurs souverains ont établi des relations d'amitié avec César Auguste par l'entremise d'ambassadeurs et grâce à des services rendus, ils ont consacré des offrandes au Capitole et ont mis toute leur île pratiquement à la disposition des Romains[1]. » Le cas que présente l'île de Bretagne au début de notre ère n'est donc pas fondamentalement différent de celui de la Gaule. Et il n'y aucune raison de penser que les druides aient pu maintenir leur position privilégiée au sein de l'aristocratie dirigeante. On doit même penser qu'ils n'ont pu se réfugier dans l'éducation de la jeunesse et se reconvertir dans des écoles officielles, car elles s'y développèrent beaucoup plus tard qu'en Gaule.

L'intervention de Claude dans l'île en 43 apr. J.-C. tient donc plus d'une répression de résistances locales que d'une authentique conquête. L'île de Bretagne avait bien été conquise par César, mais, à la différence de la Gaule, n'avait pas été transformée en Province. Claude voulait agrandir l'Empire et se tailler une réputation de conquérant. Cunobelinus, roi des Trinobantes (héros de la pièce de Shakespeare du même nom, *Cymbeline*), lui donna le prétexte d'une invasion de la Grande-Bretagne. Il refusait le patronage de Rome. Quatre légions suffirent à mener à bien cette expédition et Claude lui-même se rendit à Camulodunum dont il fit une colonie. Les légats que Rome envoya par la suite dans l'île n'eurent aucun mal, semble-t-il, à faire régner la paix et ce n'est, une fois de plus, que l'ambition de Suétonius Paulinus qui suscita une nouvelle guerre entre les Romains et quelques Bretons, en l'occurrence les habitants de l'île de Mona. Dans cette île, actuelle Anglesey, au nord du pays de Galles, se trouvait une population nombreuse, forte surtout de Bretons hostiles à Rome[2]. C'est là, pour la première

1. Strabon, *Géographie*, IV, 5, 3, c 200.

2. Tacite, *Annales*, XIV, 29, 3 : « *Monam insulam, incolis ualidam et receptaculum perfugarum* ».

fois, qu'apparaissent d'étranges druides bretons. Voici le récit, assez dénué d'analyse critique, qu'en fait Tacite :

> Sur le rivage se dressait l'armée ennemie, compacte et hérissée d'armes : à travers ses rangs couraient les femmes, semblables à des furies, en vêtements de deuil, les cheveux dénoués et des torches en mains ; autour d'elles, les Druides, les bras levés au ciel, se répandaient en affreuses prières [...]. On mit ensuite garnison chez les vaincus et on rasa les bois consacrés à de sauvages superstitions : car leur culte leur faisait un devoir d'honorer les autels du sang des prisonniers et de consulter les dieux dans des entrailles humaines[1].

On a évidemment fait dire beaucoup à ces quelques phrases : persistance des druides dans l'île de Bretagne au milieu du Ier siècle apr. J.-C., leur caractère maléfique, leur pratique du sacrifice humain, etc. Cependant, le texte et les faits qu'il décrit ne permettent pas de telles conclusions. On peut d'abord douter de l'objectivité de la description et de la réalité de ses sources documentaires. La fin du texte, comme il arrive parfois chez cet historien en mal de rhétorique, est, une fois encore, très marquée par la lecture de Cicéron dont les propos du *Pro Fonteio* sont repris ici, presque mot pour mot. En offrant à ses lecteurs une image qui depuis le siège du Capitole faisait plaisir aux Romains, il ornait sa description d'une chute particulièrement esthétique : « *Nam cruore captiuo adolere aras et hominum fibris consulere deos fas habebant.* » Quoi qu'il en soit des intentions littéraires de Tacite, il convient de ne pas lui faire dire plus que ce qu'il dit expressément. Les Bretons en armes dans l'île de Mona sont des « réfugiés », comme il l'a indiqué plus haut, peut-être établis depuis plusieurs générations. Ils se trouvent aux confins de la province de Bretagne, dans une île qui plus est, ce qui laisse supposer que dans la province elle-même la situation est très différente. Enfin, Tacite n'écrit nullement que ce sont les druides qui pratiquent le sacrifice humain, mais seulement qu'une fois l'île conquise les Romains rasèrent les bois sacrés où ils crurent trouver les traces d'autels sanglants. La même

1. *Ibid.*, XIX, 30, 1-3.

description avait été faite également avec des termes semblables pour la forêt de Teutobourg chez les Germains quand Germanicus découvrit les restes de l'armée de Varus décimée par ces derniers cinq ans plus tôt [1]. Dans les deux cas, on peut douter du bien-fondé de l'identification de tels autels sanglants dans les bois qui avaient connu auparavant des batailles meurtrières.

On est donc amené à douter de la réalité de ces druides présents sur le champ de bataille, lançant des malédictions auprès d'une population qui se conduit comme le faisaient ses ancêtres sur le continent, trois ou quatre siècles plus tôt. Il est plus tentant de reconnaître en eux des prophètes et des magiciens, comme il y en avait tant à cette époque sur les confins récemment colonisés de l'Empire romain. On a évoqué ceux de la Gaule. Les Germains aussi avaient les mêmes, qui ont pareillement fasciné Tacite. Dans l'île de Bretagne comme en Gaule et en Germanie régnèrent désormais les prophétesses, mais il semble qu'elles ne s'y soient pas fait appeler « druidesses ». Elles prédisaient aussi la chute de Rome, à travers celle de la colonie de Camulodunum [2]. Puis il ne fut plus jamais question de druide dans l'île de Bretagne, en tout cas le mot ne paraît plus être employé. Il ne renvoyait plus à aucune tradition vivace. Au ve siècle de notre ère, après le départ des Romains, le chef des Bretons, Vortigern, consulte des mages [3], de la même manière que les empereurs du Bas-Empire consultaient les druidesses gauloises. C'est donc à tort et en forçant la traduction qu'on parle encore à leur propos de « druides ». Même dans la langue galloise, le mot druide avait disparu et ce ne sont que des moines savants qui le reconstituèrent de toutes pièces, sous la forme *derwydd*, à partir de *derw*, « chêne ». Il fut dès lors utilisé dans les premières poésies galloises [4].

1. Voir *supra* chap. II, Tacite, *Annales*, I, 61.

2. Tacite, *Annales*, XIX, 32 : « Des femmes, saisies d'un délire prophétique, annonçaient l'imminence d'une catastrophe. »

3. Nennius, *Historia Britonum*, 40 : « *Et postea rex ad se invitavit magos suos, ut qui faceret, ab eis interogaret.* »

4. J. Vendryes, *La Religion des Celtes*, *op. cit.*, p. 71.

La christianisation de l'Irlande

Des druides de l'Irlande dans l'Antiquité nous ne savons rien. Rien ne permet même de penser qu'ils y aient alors existé. On ne possède aucune information sur les relations qu'ils auraient pu entretenir avec leurs collègues de Grande-Bretagne et du continent, comme il y en eut entre ces deux derniers groupes. La celtisation de l'Irlande pose elle-même problème. Dans l'Antiquité, jusqu'à l'époque de Strabon, on ne savait quasi rien de ce pays et de ses habitants ; les légendes les plus folles circulaient à leur sujet : anthropophagie, mœurs sexuelles dissolues, inceste[1]. Autant de lieux communs qui se rencontrent systématiquement à propos des Barbares qui n'ont pas été régulièrement visités par les voyageurs grecs et les commerçants. Mais ce manque d'information signifie également que les Gaulois et même les Bretons ne connaissaient guère cette île et qu'ils ne purent fournir aux géographes et aux historiens des données fiables, comme cela avait été le cas de l'île de Bretagne avant le premier débarquement de César. Les premiers renseignements d'ordre historique sur l'Irlande ne parvinrent aux Romains[2] que dans les années 80 apr. J.-C. Aussi peut-on raisonnablement se demander quand et de quelle manière s'est produite la celtisation à partir d'éléments venant du continent. Plusieurs théories ont été avancées, dont aucune cependant n'emporte la conviction. La thèse de la migration a été privilégiée, mais les dates les plus diverses ont été proposées : à la fin du premier âge du fer, à l'époque laténienne et récemment[3] à une date beaucoup plus haute, la fin du IIIe millénaire av. J.-C. L'hypothèse d'une telle migration portant avec elle et installant une culture celtique est cependant peu convaincante : elle aurait dû s'accompagner de

1. Strabon, *Géographie*, IV, 5, 4, c 201.

2. Tacite, *Vie d'Agricola*, 24. Il rapporte qu'Agricola avait donné refuge à un roitelet d'Irlande, obligé de s'enfuir à la suite de dissensions internes.

3. V. Kruta, *Les Celtes, histoire et dictionnaire*, Paris, Robert Laffont, « Bouquins », 2000, p. 685 *sq*. Cet auteur laisse ainsi entendre que la formation des Celtes remonterait à une époque aussi ancienne.

relations suivies avec la région d'origine, comme ce fut le cas entre Belges et Bretons. Or, c'est le contraire que l'on observe, une forte insularité et une franche hostilité envers le monde extérieur. Il paraît plus vraisemblable d'imaginer que les populations irlandaises des âges des métaux sont, comme leurs contemporaines du continent, héritières de populations d'origine indo-européenne, mais qu'elles ont développé des cultures matérielles quelque peu différentes, cependant susceptibles d'assimiler à des degrés divers l'influence de la brillante civilisation laténienne. Il est probable que cette influence ne s'est exercée qu'assez tard, dans les trois derniers siècles précédant notre ère [1] puis dans ceux qui suivirent. L'île, en effet, ne subit pas l'occupation romaine et connut donc comme le Danemark et l'Allemagne du Nord un âge du fer tardif qui se prolongea jusqu'à la christianisation, aux environs du VIe siècle.

Quel que soit le degré de « celticité » de la société irlandaise antique, cette dernière apparaît bien parmi ses contemporaines du continent comme un isolat, présentant des mœurs archaïques, des règles de vie sociales relativement primaires parmi lesquelles il est difficile de mettre en évidence de véritables institutions [2]. Cette société, plus encore que celle de l'île de Bretagne, était coupée des mondes grec et romain dont l'influence spirituelle a été si forte dans le développement des idées druidiques. On imagine donc mal qu'au cours des deux ou trois derniers siècles précédant notre ère, en un monde encore tout imprégné de culture néolithique (par les monuments, le style des décorations, l'économie), aient pu apparaître, comme en une génération spontanée, des druides,

1. B. Raftery, « Les Celtes pré-chrétiens des îles », *in* S. Moscati (dir.), *I Celti*, *op. cit.*, p. 563 : « Une série d'objets en métal de haute qualité des IIIe et IIe siècles av. J.-C. témoignent clairement de la présence [...] en Irlande de centres artisanaux bien établis et expérimentés, dont les artisans suivent de très près les développements techniques et artistiques de la civilisation laténienne à l'extérieur. »

2. C'est ce qui apparaît bien dans le dernier ouvrage du meilleur spécialiste de l'âge du fer irlandais, B. Raftery, *L'Irlande celtique avant l'ère chrétienne*, *op. cit.* Ses conclusions remettent même en cause le titre de son ouvrage. Il avoue, à la dernière page (p. 221) : « Il semble presque hérétique d'affirmer que l'invasion de l'Irlande par les Celtes n'eut jamais lieu », hypothèse pourtant que tout son travail montre comme la plus probable.

les semblables de ceux qui en Gaule professaient des idées pythagoriciennes.

Il faut plutôt concevoir une histoire en deux temps, assez similaire à celle qui s'est déroulée en Grande-Bretagne. Dans les premiers siècles de notre ère, l'Irlande, comme les autres confins de l'Empire romain, dut voir fleurir une multitude de prophètes et de sorciers qui exploitaient les peurs et les espoirs de populations soudainement tirées de leur ancestrale tranquillité. Ces hommes se firent-ils alors appeler « druides » ? Ou sont-ce les premiers moines chrétiens, lorsqu'ils transcrivirent la poésie orale insulaire dans les dernières décennies du Ier millénaire, qui les assimilèrent aux druides gallois, eux-mêmes sortes de recréation folklorique sur le modèle gaulois ? Il est impossible de le savoir. Il est sûr, en tout cas, qu'on ne peut considérer ce « druidisme » irlandais, très tardif, comme la forme la plus pure et la mieux conservée[1] d'un mouvement intellectuel qui nous est connu par la littérature gréco-latine, bien daté des Ve-Ier siècles av. J.-C. et situé principalement en Gaule. Douze siècles au moins séparent les premiers écrits des philosophes grecs sur les druides de la Gaule des premiers textes irlandais où apparaissent des héros qui portent le même nom, mais qui en sont considérablement éloignés par la culture, les actions et leur place dans la société. Les deux sociétés auxquels appartiennent les deux groupes homonymes sont tellement dissemblables qu'il est même naïf de croire qu'elles aient pu engendrer l'une et l'autre une même catégorie socioculturelle d'individus. Les origines ethniques étaient fort différentes, la culture intellectuelle ne l'était pas moins. Les druides gaulois s'abreuvaient de culture grecque. Leurs homonymes insulaires combattaient le christianisme à coup de charmes et de potions magiques. L'action et les idées des premiers furent consignées par les philosophes grecs puis par les historiens latins. Les exploits des seconds ont été recueillis par des moines. Une telle distance dans le temps, dans l'espace, à laquelle s'ajoutent les résistances dues à l'insularité et l'archaïsme

1. On ne peut plus écrire, comme le fit il y a plus d'un demi-siècle J. Vendryes, que : « En Irlande, en effet, le druidisme s'est perpétué sans interruption et avec une force que le temps n'avait pas diminuée » (*La Religion des Celtes*, *op. cit.*, p. 71).

des modes de vie et des pouvoirs, ne permet pas la transmission correcte d'une tradition ancestrale qui est née et s'est surtout développée en des lieux éloignés, où elle aurait été recueillie.

Les druides irlandais sont, en effet, seulement connus par la littérature épique qui commença d'être consignée par écrit à partir du VIIIe siècle de notre ère. Les monastères au cours des deux siècles précédents avaient pullulé dans l'île. Ils servaient d'écoles où l'on enseignait évidemment les études monastiques en latin, mais progressivement une place fut accordée à la culture profane indigène et à la langue gaélique, devenue langue littéraire. Avant la christianisation, la littérature, uniquement orale, était diffusée par les *filid*, des poètes qui pouvaient ressembler quelque peu aux bardes gaulois. Saint Patrick en convertit beaucoup et les laissa poursuivre leurs activités : étude et récitation de généalogies, déclamation de poèmes, récit d'histoires mythologiques. Ce sont eux qui avaient conservé la mémoire de légendes et de mythes plus anciens dont il est cependant difficile de croire qu'ils aient pu remonter au-delà de deux ou trois siècles [1]. Soit les moines qui pratiquaient abondamment l'écriture recopièrent ces textes sous la dictée des *filid*, soit ce sont ces derniers qui le firent quand ils se furent suffisamment familiarisés avec l'écriture. Quoi qu'il en soit, ces transcriptions intervinrent assez tard et à une époque où les *filid* n'en possédaient plus qu'une mémoire très altérée. Ainsi en est-il de la plus célèbre épopée irlandaise, *Táin Bó Cúailnge* (*La Rafle des vaches de Cooley*), à propos de laquelle, selon ce qu'indique le Livre de Leinster, un manuscrit du XIIe siècle, les poètes avouaient eux-mêmes ne se souvenir que de quelques fragments [2].

Dans ces épopées, une place importante est donnée à un type de magie qui était inconnu des Gaulois du temps de leur indépendance et qui ne semble guère avoir été pratiqué en Gaule ultérieurement. Son action procède généralement par un pouvoir tout à fait surnaturel, sans l'aide de plantes ou de quelconques instruments, quoique cette autre forme de magie ait également été pratiquée par

1. K. H. Jackson, *The Oldest Irish Tradition : A Window on the Iron Age*, Cambridge, Cambridge University Press, 1964.

2. A. Deniel (trad.), *La Rafle des vaches de Cooley*, Paris, L'Harmattan, 1997, p. 16.

eux. Les druides irlandais, qui dans les textes latins sont appelés *magi*, lancent en effet des sorts, font des envoûtements, ont recours à des sortilèges. Le feu, l'eau, le vent sont mis à contribution : leur déchaînement aide ou contrarie les humains. Les maladies et épidémies sont également utilisées. Les métamorphoses enfin ne sont pas rares. Des auteurs tels que Joseph Vendryes[1] ont rapproché ces pouvoirs des connaissances médicinales et « physiologiques » (au sens antique, c'est-à-dire qui concernent la connaissance de la nature toute entière) des druides de Gaule. La comparaison est à la fois facile et inefficace. On ne peut mettre sur un même plan un savoir et des pratiques quasi scientifiques – même s'ils étaient parfois erronés – et de prétendus talents de magicien. Les premiers sont réels : ils ont été élaborés, expérimentés et utilisés pendant des siècles. Les seconds sont purement imaginaires. Et il est aisé de voir en eux l'une des caractéristiques les plus évidentes des épopées orales. L'utilisation de forces surnaturelles est, en effet, commune aux épopées de toutes les civilisations ; elle est le fait de sorciers, de magiciens, de héros ou de rois, ces deux derniers possédant dans leurs veines quelques gouttes de sang divin. Les capacités proprement extraordinaires des héros découlent intrinsèquement de la figure de style la plus utilisée dans ces très longues poésies orales, l'hyperbole, qui doit dire beaucoup pour que le souvenir des exploits s'inscrive dans les mémoires et y grave des figures qui résistent à l'oubli.

C'est ainsi que le druide irlandais apparaît sous une forme qui n'a jamais été celle des druides antiques de Gaule, celle de l'enchanteur. C'est peut-être justement parce qu'il ne renvoie à aucune tradition antique et médiévale en France que ce mot d'« enchanteur » ne parvient précisément pas à rendre compte de ce que sont ces personnages, pour lesquels il n'existe en français aucun terme adapté, comparable à ceux que possèdent les langues anglaise (*wizard*) et allemande (*Zauber*). L'« enchanteur » est dans l'imaginaire des Français irrémédiablement associé à Merlin, l'un des héros des romans de la Table ronde, comme si un tel être n'était concevable que sous la forme d'un personnage de fiction dans son cadre littéraire et non comme le représentant d'une catégorie

1. J. Vendryes, *La Religion des Celtes*, *op. cit.*, p. 71-77.

d'individus réapparaissant dans des situations différentes. La magie qui est utilisée par ces derniers, celle qui n'use ni des plantes ni de la chimie, apparaît en France au Moyen Âge dans les contes ; encore est-elle plutôt réservée aux femmes, magiciennes ou fées. C'est pourquoi aussi le druide-enchanteur n'a fait carrière qu'en terre anglo-saxonne, là où l'histoire n'est apparue que tardivement parce que la culture gréco-romaine ne s'y est pas réellement développée. En ce sens, les druides gaulois appartiennent véritablement au monde culturel méditerranéen, autant que les druides de type irlandais paraissent typiques de l'imaginaire des peuples du nord de l'Europe.

Conclusion

Au cours de notre enquête, derrière l'appellation de druide qu'elles ont en commun, trois figures distinctes se sont révélées: le druide historique connu exclusivement en Gaule, le druide irlandais ou littéraire, enfin le druidique mythique, création moderne qu'on pourrait qualifier de médiatique. De la fin de l'Antiquité jusqu'à nos jours, des tentatives de filiation ont cherché à relier entre elles ces trois réalités. Elles ont pris des formes diverses, idéologique quand il s'est agi de réclamer une identité antique prestigieuse; littéraire et linguistique quand les moines du pays de Galles et d'Irlande ont reconstitué l'appellation disparue et en ont revêtu des héros porteurs d'attributs tirés de leurs lectures classiques; folklorique à partir du XVIII[e] siècle, quand des intellectuels nationalistes ont procédé à une véritable entreprise de *revival*; enfin mystique, voire ésotérique de nos jours, où de prétendus druides sont censés traverser les époques et les territoires. Ces entreprises de mystification, si elles ont brouillé définitivement l'image du druide antique, n'ont heureusement pas atteint pleinement leur but.

Les prophètes et mages du Bas-Empire n'ont jamais trompé qu'eux-mêmes sur leurs origines, car de leur temps déjà les habitants de la Gaule ne savaient plus qui étaient les anciens druides, ceux qu'avaient étudiés Aristote et Poseidonios. Les *filid* en Irlande puis les premiers lecteurs des épopées retranscrites par eux avaient encore moins de chance de le savoir. De la Renaissance au XIX[e] siècle, les druides se révélèrent dans une littérature pseudo-historique dont on n'attendait pas qu'elle eût pour souci le respect de la réalité. Enfin, aujourd'hui, les folkloristes comme les mystiques font appel à une forme de foi qui n'a nul besoin d'ancrage historique: ils utilisent indifféremment textes antiques et poésie

irlandaise comme des livres sacrés dont la parole agit par elle-même, porteuse de son propre pouvoir. Tous ont en commun de chercher la légitimité dans la figure stéréotypée qu'ont gravée, comme dans le marbre, quelques phrases de César. Ce qui les fascine et en quoi ils croient trouver un modèle historique, susceptible à leurs yeux d'être reproduit en n'importe quel lieu et à n'importe quelle époque, c'est la trinité prêtres-juges-éducateurs qui ferait des druides des maîtres spirituels installés puissamment au cœur des fonctionnements sociaux, cas qui serait peut-être unique dans l'histoire des civilisations. Ces nouvelles figures du druide, construites à coups d'usurpation, de translation d'identité et de fonction, ont en commun d'être fragiles et illégitimes. Le prophète du Bas-Empire est un individu isolé, n'appartenant à aucune corporation. Il n'est rattaché à aucun temple ni à aucun dieu. Il doit donc impérativement se proclamer le descendant d'une illustre lignée de prêtres et de devins. Le magicien du pays de Galles ou d'Irlande doit justifier ses pouvoirs surnaturels et sa prééminence sur les rois et les guerriers ; il n'y arrive qu'en se faisant le membre, parmi beaucoup d'autres, d'un collège situé au-dessus des contingences humaines, celles du temps et de l'espace. À ces magiciens il paraît normal de se présenter comme les homologues de Gaulois ayant vécu huit ou dix siècles avant eux. Pour les druides folkloriques comme pour leurs frères, mystiques, le lien avec un passé glorieux ou spirituel n'est pas seulement une nécessité secondaire, il fonde leur nature même. Ils ne se considèrent pas seulement comme les héritiers, mais comme le prolongement de ceux dont ils portent le nom ; pour les seconds, même, ce sont ces druides antiques qui revivraient à travers eux une nouvelle existence terrestre.

De César à nos jours, les historiens, les géographes, les spécialistes de la religion ont été troublés par les druides, comme s'ils ne savaient que faire d'eux. A-t-on jamais vu des prêtres rendre la justice, commander aux hommes politiques, faire l'éducation de la jeunesse sans chercher pour autant à installer une théocratie ? Le seul savant qui ait bien compris leur place dans la société gauloise est Poseidonios d'Apamée. Il avait l'avantage par rapport à ses prédécesseurs de n'être pas seulement philosophe et par rapport à ses successeurs d'être aussi ethnologue et scientifique. César, comme les autres lecteurs de Poseidonios, fut incapable de

reproduire ce témoignage dans sa totalité : il lui semblait inconcevable, voire intolérable, que les druides fussent des philosophes. Cicéron ne l'admit pas non plus et réduisit encore leur rôle à celui de simples prêtres et devins. La fonction de prêtre était la seule que pouvaient leur concéder des historiens qui voyaient encore les Gaulois comme les Barbares que les Grecs et les Romains n'avaient pas encore civilisés. Elle leur resta durablement attachée. C'est encore sur elle que s'accordent unanimement les historiens contemporains, comme si la pratique du culte était le plus petit dénominateur commun, au-delà duquel s'élèvent divergences et controverses. Néanmoins, cette position « raisonnable » n'est pas parvenue à faire cesser le trouble. Les propos de Camille Jullian[1] sont à cet égard très révélateurs : « L'étonnante popularité qu'on a faite à ce clergé vient surtout du mot étrange et mystérieux dont on a pris l'habitude de le dénommer. Mettez prêtres au lieu de druides, vous direz la même chose, et une grande partie de ce prestige disparaîtra. » Camille Jullian oublie seulement que ce sont les druides eux-mêmes qui se faisaient appeler ainsi, « les très-savants », et que par ce nom ils voulaient justement signifier à leurs contemporains qu'ils étaient avant tout des intellectuels, on dirait aujourd'hui des « scientifiques ». D'ailleurs, le même Camille Jullian est si peu convaincu de leur unique rôle religieux qu'il les dissocie par un chapitre particulier de la religion elle-même, traitée plus loin[2].

Pour comprendre qui étaient réellement les druides, quelle fut leur spécificité première, il nous a fallu revenir aux témoignages les plus anciens, ceux des philosophes grecs. Ils nous ont appris deux choses : l'apparition des druides en Gaule est beaucoup plus ancienne qu'on ne le pensait, elle est contemporaine ou antérieure au ve siècle av. J.-C. ; et les druides ont été d'emblée considérés par les philosophes grecs comme leurs semblables, leurs pairs. La comparaison récurrente avec celle des Pythagoriciens pendant la période hellénistique nous a enseigné, par ailleurs, que la philosophie des druides avait en commun avec elle une volonté d'action

1. C. Jullian, *Histoire de la Gaule*, *op. cit.*, II, p. 87.

2. En cela, il n'agit pas différemment de César, qui dans le livre VI de la *Guerre des Gaules* avait déjà séparé la présentation des druides de celle de la religion.

politique. Ils cherchaient à moraliser non seulement les Gaulois, mais aussi leurs règles de vie en société. Il semble, si l'on en croit Poseidonios, qu'à la différence avec les Pythagoriciens, ils aient même réussi à imposer durablement et chez quelques peuples ces nouvelles idées et à les transformer en institutions pérennes. Cet aspect de leur action ne pouvait évidemment avoir les grâces d'un colonisateur romain, tel que César. C'est pourquoi probablement il omit de résumer les longs passages que Poseidonios leur consacrait. Ainsi César apparaît-il dans le même temps comme celui qui a fait connaître les druides à ses contemporains et à des générations de lecteurs jusqu'à nos jours, et comme le responsable de leur image ambiguë, par la déformation qu'il a imposée à ses sources. Dans la description qu'il en fait au livre VI de la *Guerre des Gaules*, les druides perdent durablement leur qualité première de philosophes. Ils ne la retrouveront que vingt siècles plus tard dans le petit livre, injustement méconnu, de Nora K. Chadwick, *The Druids*. Cet auteur, en s'appuyant uniquement sur les sources littéraires les plus anciennes, arrive à la conclusion capitale selon laquelle les druides seraient avant tout des philosophes et non d'authentiques prêtres[1]. Cette analyse qui, au milieu du XXe siècle, parut iconoclaste aux lecteurs anglo-saxons, demeura sans écho chez les historiens et celtisants, parce qu'elle semblait n'être qu'un exercice assez gratuit de philologie. Comme jadis César et Cicéron, les historiens contemporains ne parviennent pas à imaginer que la civilisation gauloise des cinq siècles précédant notre ère ait pu produire une pensée rationnelle s'appliquant à des sujets aussi divers que l'étude des astres et de la terre, la mesure du temps, la nature dans sa totalité, mais aussi la vie sociale des hommes et leur possible progrès.

Cependant, en ce début de troisième millénaire, notre connaissance des civilisations périphériques du monde classique et plus particulièrement de celle des Celtes permet de formuler une nou-

1. N. K. Chadwick, *The Druids*, *op. cit.*, p. 101 : « *On the whole it would seem reasonable to regard the druids as barbaric survivors of ancient Mediterranean systems of education and philosophical thought, rather than to look upon them as priesthood which was not essentially different from that of the Germani and other barbaric peoples of ancient Europe*. »

velle fois le questionnement antique : les Gaulois ont-ils pu compter, parmi eux, des philosophes ? Les données de l'archéologie et la nouvelle lecture des sources antiques qu'elles autorisent permettent, sans doute aucun, de lui répondre par l'affirmative. On doit donc se demander pourquoi ce savoir historique, vieux déjà d'une quarantaine d'années, confirmé par les travaux les plus récents de la philologie et de l'archéologie, ne parvient pas à trouver sa juste place dans les médias de base, ceux qui diffusent une connaissance générale universelle. La raison première paraît assez simple : les magiciens plus que les philosophes seraient censés mieux faire rêver le lecteur. Ce qui, au demeurant, est plutôt faux. Quand les progrès de la technologie dépassent largement les productions imaginaires de nos ancêtres, il n'est pas sûr que des magiciens barbus, s'exprimant à coups de potions magiques, philtres et autres charmes, puissent continuer longtemps encore à faire figure de héros charismatiques. Au contraire, la découverte d'une philosophie ou d'une pré-philosophie – si l'on préfère – aux marges du monde méditerranéen soulève de multiples interrogations qui sont autant de raisons de se passionner pour cette protohistoire des peuples bordant l'Atlantique. Une protohistoire qui se transforme peu à peu en une véritable histoire.

Mais il y a certainement des raisons plus profondes, plus secrètes peut-être, à ce refus d'une réalité pourtant facile à admettre. Depuis la Renaissance, moment où la dette des civilisations occidentales à l'égard du monde classique est devenue une évidence, des historiens, mais aussi des hommes politiques ont tourné leur regard vers les anciens Barbares, les Francs tout d'abord, puis progressivement les Gaulois qui eux-mêmes ont dû ces dernières décennies laisser la place aux Celtes. Ce qu'ils demandent à ces lointains ancêtres est un autre modèle de culture qui ne devrait rien au monde gréco-romain. Ils rêvent d'une civilisation qui serait née et se serait développée sur place, qui ne serait pas ou peu débitrice de ses voisines et puiserait en elle ses propres valeurs. Les promesses que n'ont pu tenir les Francs, envahisseurs nordiques arrivés trop tard dans l'ouest de l'Europe, aux yeux des nationalistes de l'Ancien Régime, les Celtes semblent à leurs successeurs actuels les honorer à la perfection. Selon eux, l'origine des Celtes remonterait à la nuit des temps, dans un univers culturel déterminé, le monde

indo-européen. De cet univers ils seraient les plus fidèles héritiers, conquérant tout le monde occidental, de l'Espagne à la mer Baltique, des îles Britanniques à la mer Noire et présenteraient l'avantage inestimable de n'avoir jamais disparu de ces territoires. Les langues, la mythologie, les traditions celtiques en seraient les meilleures preuves et avec elles les hommes qui continuent de les transmettre, druides et bardes, résistant à plus de vingt siècles d'histoire. Dans ce tableau romantique, au sens germanique de l'adjectif, celui d'une passion pour une Nature vierge et nourricière, encore d'actualité parce qu'elle s'accorde aux valeurs écologiques présentes, l'irruption des philosophes fait désordre. Elle contredit la théorie d'une génération spontanée de la culture occidentale, le produit d'une union miraculeuse entre une terre généreuse et un peuple autochtone qui y aurait seul développé une civilisation authentique. Les druides qui avaient semblé incarner au plus haut point ce « celtisme » – puisqu'à leur propos on a même parlé d'« institution panceltique » – se révèlent, en fait, des penseurs, proches non seulement des Pythagoriciens, auxquels les Anciens les comparaient déjà, mais aussi des sages de la Thrace ou de Perse qui ont si profondément imprégné la philosophie grecque. Les historiens grecs de la philosophie ont pendant plusieurs siècles tenté de faire la généalogie de ces influences si diverses. Ils ont fini par y renoncer. Avec sagesse, car les rapports entre ces hommes furent réciproques, anciens et n'ont jamais cessé. Les druides ne sont que les représentants, aux confins occidentaux, d'une sagesse qui a touché tout le monde méditerranéen, en un temps qu'il faudrait qualifier d'archaïque.

Bibliographie sélective

Les Celtes

P.-M. Duval, *Les Celtes*, Paris, Gallimard, « L'Univers des formes », 1977.
H. Hubert, *Les Celtes depuis l'époque de La Tène et la civilisation celtique*, Paris, Albin Michel, « L'Évolution de l'humanité », 1932.
V. Kruta, *Les Celtes*, Paris, Robert Laffont, « Bouquins », 2000.
S. Moscati, *I Celti*, Milan, Éditions Bompiani, 1991, catalogue de l'exposition de Venise (trad. française disponible).

La Gaule

J.-L. Brunaux, *Guerre et Religion en Gaule. Essai d'anthropologie celtique*, Paris, Errance, 2004.
—, *Les Gaulois*, Paris, Les Belles Lettres, « Guide Belles Lettres des civilisations », 2005.
X. Delamarre, *Dictionnaire de la langue gauloise*, Paris, Errance, 2001.
P.-M. Duval, *La Gaule jusqu'au milieu du ve siècle*, Paris, Picard, « Les Sources de l'histoire de France », t. 1, 1971.
Chr. Goudineau, *Regards sur la Gaule*, Paris, Errance, 1998.
—, *Par Toutatis ! Que reste-t-il de la Gaule ?*, Paris, Le Seuil, « L'Avenir du passé », 2002.
P.-Y. Lambert, *La Langue gauloise*, Paris, Errance, 1994.

Histoire et historiographie

Chr. Goudineau, *César et la Gaule*, Paris, Errance, 1990.
— et Chr. Peyre, *Bibracte et les Éduens. À la découverte d'un peuple gaulois.* Paris, Errance, 1993.

C. Jullian, *Histoire de la Gaule*, Paris, Hachette, 1993 (réédition de l'ouvrage paru en 1927).

A. Momigliano, *Sagesses barbares*, Paris, François Maspero, 1979.

Vercingétorix et Alésia, Paris, Réunion des musées nationaux, 1994, catalogue de l'exposition du musée des Antiquités nationales de Saint-Germain-en-Laye.

Les druides

H. d'Arbois de Jubainville, *Cours de littérature celtique*, I, Paris, Ernest Thorin, 1883.

N. K. Chadwick, *The Druids*, Cardiff et Connecticut, University of Wales, 1966.

M. Green, *Les Druides* [1997], Paris, Errance, 2000.

Chr.-J. Guyonvarc'h et F. Le Roux, *Les Druides*, Rennes, Éditions Ouest-France, 1986.

T. D. Kendrick, *Druids and Druidism*, Mineola (N. Y.), Dover Publications, 2003 (réédition de l'ouvrage paru en 1927 à Londres sous le titre : *The Druids : a Study in Keltic Prehistory*).

S. Piggott, *The Druids*, Londres, Thames and Hudson, 1985 (1re éd. 1968).

A. Ross, *Druids, Preachers of Immortality*, Stroud, Tempus, 1999.

La religion

P. Arcelin et J.-L. Brunaux, « Lieux et pratiques du culte en France à l'âge du fer » (Dossier sous la direction de P. Arcelin et J.-L. Brunaux), *Gallia*, n° 60, 2003.

J.-L. Brunaux, *Les Religions gauloises. Rituels celtiques de la Gaule indépendante*, Paris, Errance, 1996 (2e éd. 2000).

H.-U. Cain et S. Rieckhoff, *Die Religion der Kelten*, Mayence, Philipp von Zabern, 2002.

A. Hofeneder, *Die Religion der Kelten in den antiken literarischen Zeugnissen*, Vienne, Verlag der Österreichen Akademie der Wissenschaften, 2005.

S. Reinach, *Cultes, Mythes et Religions*, Paris, Robert Laffont, « Bouquins », 1996.

J. Vendryes, *La Religion des Celtes*, Spézet, Coop Breizh, 1997 (réédition de l'ouvrage de 1948).

Poseidonios d'Apamée

M. Laffranque, *Poseidonios d'Apamée, essai de mise au point*, Paris, Presses universitaires de France, 1964.

Posidonius, *I, The Fragments*, (éd. L. Edelstein et I. G. Kidd), Cambridge, Cambridge University Press, 1972 ; *II, The Commentary* (éd. I. G. Kidd), Cambridge, Cambridge University Press, 1988 ; *III, The Translation of the Fragments* (éd. I. G. Kidd), Cambridge, Cambridge University Press, 1999.

K. Reinhardt, *Poseidonios von Apameia, Der Rhodier genannt*, Stuttgart, Alfred Druckenmüller Verlag, 1954 (extrait de la *Real-Encyclopädie*, XXII, 1, 1953, p. 558-826).

J.-J. Tierney, « The Celtic Ethnography of Posidonius », *Proceedings of the Royal Irish Academy*, LX (C), 1960, p. 189-27.

Table

TROISIÈME PARTIE. LES DRUIDES DANS LA SOCIÉTÉ